الإسلام في بريطانيا

١٥٥٨- ١٦٨٥

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة

تأليف : نبيل مطر

ترجمة: بكر عباس

مراجعة: إحسان عباس

تقديم : محمد شاهين

333

المشروع القومى للترجمة

الإسلام فى بريطانيا
(١٥٥٨ - ١٦٨٥)

تأليف : نبيل مطر

ترجمة : بكر عباس

مراجعة : إحسان عباس

تقديم : محمد شاهين

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد :٣٣٣
- الإسلام فى بريطانيا (١٥٥٨ - ١٦٨٥)
- نبيل مطر
- بكر عباس - إحسان عباس - محمد شاهين
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

هذه ترجمة لمجموعة من القصص القصيرة :

ترجمة لكتاب : ISLAM IN BRITAIN
1558 - 1685
الصادر عن : CAMBRID GE UNIVERSITY
PRESS - 1998

Acknowledgment by The Higher Council for Culture gratefully Made to Cambridge University Press and to Professor Nabil Matar for permission to translate and publish this book in Arabic.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084 E. Mail : asfour @ onebox. com

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

كلمة وداع

قبل سنوات عدة أعجبنى كتاب الزمن والرواية، واقترحته على المرحوم بكر عباس ليترجمه، وكان هذا الكتاب باكورة الكتب الأدبية التى ترجمها بكر عباس ، وبعد ذلك أصبح بكر يطلب منى أن أختار له كتابًا ليترجمه ، وكلما اقترحت عليه مجموعة كتب ليختار منها ما يناسبه يلحّ علىّ أن أقوم بالاختيار له ما أراه مناسبًا ، وكلما اقترحت عليه كتابًا يقول لى: وهل أستطيع أن أقول لك لا؟ وفى يوم من الأيام قرأت كتابًا حول ويلز، كتبه كاتب من أشهر نقاد ويلز، ويعدّ حجة فى أدب ويلز وعصره ، واسمه البروفسور بارندر، ورأيت أن أبعثه إلى الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة فى القاهرة مقترحًا عليه ترجمته، لا سيما أن نشاط المجلس الأعلى معروف فى هذا المجال، وعندما عدت من السفر وجدت عقدًا موقعًا من المجلس لترجمة الكتاب ، وما كان منى إلاّ أن دفعته إلى بكر، الذى قام بترجمته بدلاً منى ، وكان من الكتب البارزة التى نشرها المجلس ، ومن خلال هذا الكتاب توثقت علاقته مع المجلس الذى قدّر تميّزه فى مجال الترجمة ، وما كان منه إلاّ أن كلّفه بترجمة كتاب الإسلام فى بريطانيا .

وكان بكر رحمه الله يقول لى على الدوام: إنه يريد أن يحصر نشاطه فى الترجمة عن الرواية أو نقدها أو الدراسات المتعلقة بها، وعندما عثرت على رواية عنوانها (على تلال الله) لكاتبها إبراهيم فوّال، خطر فى بالى أن أقترح عليه ترجمتها، واستجاب بكر على الفور، وظهرت الرواية ونشرت، وذكر لى أحد النقاد الكبار أن ترجمتها متقنة إلى حد يظن القارئ معه أنها كتبت بالعربية، وما زالت هذه الرواية تباع فى الأسواق وعليها إقبال جيد .

وكان بكر من المعجبين بإدوارد سعيد، وقام بترجمة عملين له ، أحدهما مقابلة مع إدوارد سعيد نشرت فى كتاب مع مجموعة دراسات عن إدوارد سعيد ، أما العمل الثانى ، فمقالة عنوانها (من الصمت إلى الصوت ثم عود على بدء : فى الموسيقى والأدب والتاريخ) ، ظهرت فى كتاب تكريمى ، وقد ذكر لى بكر أنها من أصعب ما

ترجم فى حياته ، ولولا ظروف العزلة فـى كنـدا ، وتوافـر المصـادر والمكتـبات فيهـا ، لما استطاع أن يقوم بهذا العمل المرموق وبترجمته بشكل يرضى عنه .

قضى بكر سنواته الأخيرة متنقلاً بين كندا وعمّان، وقد اختـار عمّان لإقامته بالدرجة الأولى ليكون قريباً من أخيه إحسان عباس الذى تربطه به علاقة تفوق الأخوة والصداقة، لأنه توأم روحه، يحاوره فى كل أمر، وبينهما وحدة فكرية مشتركة، ويطلعه على كل مشروع له ، أما كندا فكان يسافر إليها ليكون قريباً من أبنائه الذين استقروا هناك، وكثيراً ما كنّا نمازحه بسبب كثرة سفره إلى كندا، ونقول له عند كل سفرة له : هل أنت ذاهب إلى صويلح !

وفى أثناء وجوده فى كندا كان يترجم كل الأعمال التي قام بترجمتها ، وفى الرحلة قبل الأخيرة له إلى كندا طلب منى كالعادة كتاباً ليترجمه ، واقترحت عليه كتاباً عنوانه *الإسلام فى بريطانيا*، كان قد صدر للتو عن مطبعة جامعة كمبردج ، وهو من تأليف الأستاذ نبيل مطر، وقد دوّى صيت هذا الكتاب من خلال المراجعات التى ظهرت فى أشهر الصحف والمجلات الغربية، ومنها صنداى تايمز ، وبعد أن فرغ رحمه الله من ترجمته قام الدكتور إحسان عباس بمراجعته وأعجب بالكتاب والكاتب ، وكان من قبيل المصادفة أن يعرج مؤلف الكتاب على عمّان لمدة قصيرة قبيل رحيل بكر عبّاس، ويلتقى به ويعبر له عن إعجابه بالترجمة وعن توقه إلى لقاء بكر منذ زمن بعيد ، وشاءت الأقدار أن تكون المقابلة قبيل رحيل بكر إلى جوار ربه .

وها هو الكتاب اليوم مترجمًا ليكون الشاهد الناطق على تميّز بكر فى الترجمة، وعلى جهوده العظيمة فيها، نسأل الله أن يكون صدقة جارية فى ميزان أعماله، ودعاء نضرع به إلى الله أن يتغمده بواسع رحمته .

محمد شاهيـــن

الإهداء

إلى أمي

وذكرى والدي

الفهرس

شكر وتقدير

يسعدنى أن أعترف بالمساعدة التى لقيتها من زملائى وأصدقائى أثناء عملى فى هذا الكتاب ، وأود أن أعبر عن امتنانى بصورة خاصة لأستاذى السابق الدكتور جاك دى أميكو من كلية كانيسيوس ، ولزميلى السابق الدكتور محمد عصفور من الجامعة الأردنية ، لما بذلوه من جهد فى قراءة النص ، فرغم أعباء الاثنين الإدارية فإنهما تبرعا بالمساعدة ، وإننى مدين أيضاً لرئيسة دائرتى الدكتورة جين باتريك التى قرأت مختلف صيغ الكتاب عند طبعها على الآلة الكاتبة وأبدت الكثير من الملاحظات القيمة ، وقد ساعدتنى أيضاً فى تنظيم جدول عملى بحيث يتاح لى السفر من أجل البحث ، وأود أن أعبر عن امتنانى أيضاً للدكتور سالم كمال من جامعة دندى الذى شاركنى بسخاء علمَه بالفلسفة الإسلامية ، ولكننى أظل – بطبيعة الحال – مسئولاً عما فى الكتاب من مآخذ .

ولا أنسى فضل المرحوم الأستاذ برنارد بلاكستون الذى وجهنى إلى القرن السابع عشر أثناء سنى دراستى للبكالوريوس فى الجامعة الأمريكية فى بيروت ، والمرحوم الأستاذ غوردُن رَب الذى كان دائمًا سخيًا بوقته أثناء قيامى بالبحث من أجل الدكتوراه فى كلية إيمانيوِل بجامعة كيمبرج ، فكلا الرجلين كانا متعاطفين عميقى المعرفة ، فدَينى لهما لا يفيه عرفان .

وأود أيضاً أن أشكر موظفى وأمناء مكتبة هوتُّن بجامعة هارفرد ، ومكتبة جامعة كيمبرج ، ومكتبة جامعة أكسفورد ، والمكتبة البريطانية بلندن ، ومكتبة جامعة دُرَم بجامعة دُرَم ، ومكتب السجلات العام بلندن ، وأقدم شكرى الجزيل لمسز فكتوريا سميث من مكتبة إيفانز فى معهد فلوريدا للتكنولوجيا التى لم تألُ جهداً فى البحث لى عن النصوص النادرة ، وأشكر أيضاً هلِن وبروس بلاك وكرستوفر كارول وبِيجى مشادو ، وأتقدم بالشكر الجزيل إلى جو ومارلِين غورافتش .

لقد ظهرت بعض مواد هذا الكتاب بشكل آخر فى " صحيفة جامعة دُرَم " ، و " القرن السابع عشر " ، و " دراسات فى الأدب الإنجليزى " ، وإننى أشكر المحررين والناشرين على السماح لى باستعمال هذه المواد هنا ، وقد قدمت وحدات مختارة فى مؤتمرات فى الولايات المتحدة وإنجلترا ومصر ، فإلى القيّمين على هذه المؤتمرات شكرى وتقديرى ، وبخاصة الدكتور ريتشارد بويكن من مؤتمر مكتبة كلارك والأستاذة لويس بوتر من جامعة ديلاوير .

وأخيراً لا آخراً أود أن أعبر عن شكرى لزوجتى التى ساعدتنى فى أسفارى إلى المكتبات ، وإلى ولديَّ إبراهيم وهادى اللذين كانا يتنازلان لى – عن طيب خاطر – عن الكمبيوتر كلما أردت أن أعمل على " قصتى " ، غير أننى أهدى هذا الكتاب إلى والديَّ اللذين علمانى فى أحلك الظروف أن أحب الله من أكثر من طريق واحد .

بيان

استعملت كلمة " بريطانيون " للدلالة على سكان إنجلترا وإسكتلنده وأيرلنده وويلز ، مع أن إنجلترا وإسكتلندة وأيرلنده ، في الفترة التي تشملها هذه الدراسة ، كانت ممالك مستقلة ، ومع أنه كان يحكمها ملك واحد في لندن فقد استخدمت كلمة " بريطانيا " (بدلاً من إنجلترا) لكون بعض الكتاب والمسافرين والأسرى المذكورين في الكتاب جاءوا من خارج حدود إنجلترا .

وقد أبقيت على الصيغة الأصلية لجميع المقتبسات دون أن أغير التهجئة أو التركيب أو الترقيم .

مقدمة

الإسلام فى بريطانيا فى أوائل العصر الحديث

كان المغاربة – رجالاً ونساءً وأطفالاً – يتجمعون لمشاهدتى ويعجبون بى لشعرى الأشقر وحمرة لونـى ، وقد سمعت بعضهم يقول : " انظروا ما أحسن هذه الفتاة ! " ، وقال آخرون : " ما رأيت نصرانيًا من قبل " ، وقال بعضهم : " كنت أظنهم أشبه بالخنازير ، ولكن أراهم الآن من بنى آدم " (١)

نشرت هـذه الفقرة فى إكستر عـام ١٧٠٤ ، وهى تصف محنة جوزف بتس Joseph Pitts الصبى الإنجليزى الذى أسره قرصان من الجزائر عام ١٦٧٨ ، ويتردد مثل هذه الفقرة فى كتابات بعض المسترقين الإنجليز الآخرين ، وتعبر عن إحساس المسلمين بالاستعلاء عند أول لقاء لهم بالشماليين البيض وكراهيتهم للكفار ، وأخيراً تقبلهم للمسيحى على أنه من بنى الإنسان .

لقد بقى جوزف بتس فى الأسر نحو خمس عشرة سنة ، واعتنق الإسلام ، وأخذ يعيش ويلبس مثلما يفعل المسلمون ، واندمج تمامًا فى عالم أسياده ، ومع ذلك ظل يحن إلى الحرية وإلى وطنه إنجلترا ، وحوالى سنة ١٦٩٣ نجح فى الهرب إلى وطنه بمساعدة القنصل الإنجليزى فى إستامبول .

وبينما كان مسلمو حوض البحر الأبيض المتوسط يفحصون المسيحى الإنجليزى لتحديد ماهيته (إنسان أو حيوان ، ذكر أو أنثى) كان البريطانيون أنفسهم يحددون ماهية السكان الأصليين فى أمريكا ، كما كان أوروبيو القارة يفعلون منذ أواخر القرن الخامس عشر ، وبينما كان المسيحيون الإسبان والهولنديون والفرنسيون والبريطانيون والبرتغاليون يقهرون السكان الأصليين عبر المحيط الهادى والمحيط الأطلسى طوال

القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت القوى العسكرية الإسلامية تدفع بالعثمانيين وتوابعهم فى شمال إفريقية (بما فى ذلك ولاياتهم فى تونس وطرابلس [ليبيا] والجزائر) والمملكة المراكشية إلى ما وراء البحر الأبيض المتوسط ، وإلى أسوار فينا ، وفى القنال الإنجليزى ، وفى أثناء ذلك كان آلاف من البريطانيين ومسيحيى القارة الأوروبية يقعون فى الأسر ، وكما حدث لجوزف بتس كانوا على حد قول ستيفن غرينبلات Stephen Greenblatt" يُتملكون " ، وكما تملك كولمبس المواطنين الأمريكيين لِلكه ، كان المسلمون يتملكون المسيحيين الأوروبيين لأنفسهم ولحكامهم (٢) .

وخلال الفترة الممتدة – على وجه التقريب – من تسلم الملكة إليزابيث العرش عام ١٥٥٨ إلى وفاة تشارلز الثانى ١٦٨٥ ، كان البريطانيون وغيرهم من الأوروبيين يلقون المسلمين من المحيط الأطلسى إلى البحر الأبيض المتوسط والبحار العربية ، ولما كان سكان إسبانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا على مقربة من المسلمين فى القارة الأوروبية والبحر المتوسط فإن التصادم معهم كان أمراً لا مفر منه ، وبسبب ذلك كثر فى أدبهم الإشارة إلى الإسلام والمسلمين (٣) ، وفى حالة الجزر البريطانية كان ثمة مسافة كبيرة بين لندن وأدنبره وبين إستامبول ، ومع ذلك كان احتمال لقاء إنجليزى أو إسكتلندى لمسلم أكبر من احتمال لقائه مواطناً أمريكياً أو شخصاً من وراء الصحراء الإفريقية ؛ ذلك لأن المسلمين كانوا موجودين فى حوض المتوسط بأسره ، الذى كان فى فترات الاضطراب فى أوروبا ، وبخاصة أثناء حرب الثلاثين سنة ، يوفر سبيلاً للنقل أسرع وآمن للتجار والمسافرين من الطريق الأوروبى البرى ، وفى الحقيقة فإن المسلمين الذين كان لهم أكبر الأثر على البريطانيين فى أوائل العصر الحديث كانوا من حوض المتوسط ، وكانت دار الإسلام تضم إستامبول (التى كان الكتّاب الإنجليز يشيرون إليها دائماً تقريباً باسم القسطنطينية) مركز الإمبراطورية العثمانية ، وحلب وهى حلقة مهمة على طريق الحرير الموصل إلى الصين ، وبيروت " مدينة السوق التى تؤمها جميع السفن القادمة من أوروبا " (٤) ، والقدس وهى مدينة الحج ، والقاهرة وهى مركز للتجارة فى هذه الفترة " قبل السيطرة الأوروبية " كما تقول جانيت أبو لغد ، " تشهد أعظم لقاء لبنى الإنسان فى هذه الأوقات ، وربما فى أى وقت آخر " (٥) ، والجزائر وهى " سوط العالم الأوروبى وسور البرابرة ومصدر فزع أوروبا ، ولجام الغرب (إيطاليا وإسبانيا) وبلاء الجزر " (٦) ، وفاس وهى " عالم فى مدينة وربما كانت تفضل أن تكون قاهرة عظمى بدلاً من أن تكون تابعة للقسطنطينية باعتبارها أولى

كثيراً بأسباب العظمة من حلب " (٧) ، ولم يكن البريطانيون يجازفون كثيراً فيما وراء هذا الحوض ، فالمملكة الصفوية فى فارس كانت عدوة الأتراك ، الشركاء التجاريين لإنجلترا ، ورغم محاولات الأخوان شيرلى فى أواخر عصر إليزابيث وأوائل عصر جيمس الأول لإقامة تحالف إنجليزى فارسى ، فإنه لم يكن ثمة كبير تعامل مع المملكة الصفوية ولغة وحضارة فارس (٨) ، وكانت إمبراطورية المغول فى الهند بعيدة لا يصلها إلا دبلوماسيون رحالون مغامرون مثل السير توماس رو Sir Thomas Roe ، وكان وسط جزيرة العرب لا يجتذب إلا قلة من التجار بسبب شدة العداوة المحلية للأوروبيين ، ومع ذلك فإن السير هنرى مدلتن Sir Henry Middleton وجون جوردين John Jourdain وفرنسيس روجرز Francis Rogersوآخرون خلفوا كتابات عن وسط الجزيرة العربية (٩) .

وحوالى شرق البحر المتوسط وشمال إفريقية – حيث دمج المسلمون تراثهم العربى بالتراث البيزنطى والتركى – كان البريطانيون يواجهون حضارة دينية وعسكرية تنظر إليهم على أنهم قوم أدنى منزلة يدينون بدين باطل (١٠) ، وبينما كان الرجل الأوروبى الأبيض يتغلب على السكان الأصليين فى الأمريكتين كان البريطانيون يُستذلون فى ديار الإسلام ، وقد كتب خادم هنرى كافندش Henry Cavendish عام ١٥٧٩ يقول : " كان المسلمون يقفون ويحملقون فينا ويبصقون علينا " (١١) ، وبينما كان الأوروبى الأشقر يبدو كإله فى الأمريكتين ، كما تقول الأساطير عند قبائل المايا والأزتيك ، كانت حمرة بيتس ، كما يقول هو نفسه – تذكرهم بالخنزير النجس ، وقد استقوى المسيحيون الأوروبيون على السكان الأصليين بالطريقة نفسها التى استقوى بها المسلمون على المسيحيين الأوروبيين ، وفى سنة ١٦٠٠ قدَّم وليم بِدَلف William Biddulph النصيحة التالية إلى البريطانيين الذين ينوون السفر فى ديار الإسلام :

> **إذا تلقى رجل ضربة على أذنه من يد أى واحد منهم فيجب ألا يفوه بكلمة نابية أو ينظر شزراً إلى الرجل الذى ضربه ، فإنه عندئذ يضربه مرة أخرى ويقول : ماذا أيها الكافر ؟ تلعننى وتتمنى أن يلعننى الشيطان ؟ وإنما عليه أن يقبّل لحيته أو طرف ردائه وأن يبتسم له ، فعندئذ يدعه يمر (١٢) .**

وقد امتثل هذه النصيحة جورج مانويرنج George Manwaring مرافق السير روبرت شيرلى Sir Robert Shirley فى رحلة إلى بلاد فارس ، ووصف كيف أن تركيًا شده من أذنه وجرّه فى شوارع حلب ، " وتبعنى أناس كثيرون ، بعضهم يرمينى بالحجارة وبعضهم يبصق على " (١٣) ، ولم يكن مسلم ليركع أمام بريطانى ، بل كان يذل الكافر الذى عليه أن يخضع للإهانة ، فالمسلم لم يكن يخشى الإنجليزى ، بل إنه لم يكن يعترف به ، وقد كتب معاصر لبدلَف يقول : " إن الترك لا يعرفون ما تعنيه بكلمة إنجليزى " (١٤) ، ومن أية زاوية فكر الإنجليزى فى نظر المسلمين إلى المسيحيين أدرك أنهم يرون أنفسهم فى موطن القوة والثقة (١٥) .

ولم يكن هذا الإدراك مقصوراً على الرحالين وحدهم ، وإنما كان محسوساً داخل إنجلترا وإسكتلندة وسائر الجزر البريطانية بسبب أسر واسترقاق أعداد كبيرة من الإنجليز والإسكتلنديين والأيرلنديين ، وسكان ويلز ، رجالاً ونساءً وأطفالاً ، ومع أن العمليات الحربية الكبيرة توقفت بين المسيحيين والمسلمين فى البحر المتوسط بعد معركة ليبانتو [خليج كورنث باليونان] سنة ١٥٧١ فإن القرصنة "(الشكل الثانوى للحرب) استمرت (١٦) ، ففى هذه الفترة " كانت دول المغرب على قدم المساواة من حيث القوة البحرية مع إنجلترا وفرنسا " (١٧) ، وكانت سفنها منتشرة من شمال إفريقية إلى الجزيرة العربية ، ومن القنال الإنجليزى إلى سواحل إسبانيا ومراكش ، ثم إن قرصانهم كانوا يأسرون الرجال بمفردهم أو بكامل أسرهم ، والمسافرين والجنود والتجار ورجال الدين ، وكان هذا الأسر يؤدى إلى تجربة وصفها رتشى روبرتسن Ritchie Robrtson بأنها " مواجهة مباشرة " بين الأوروبى – الذى فقد الآن قوته الحربية وثقته الثقافية – وغير الأوروبى (١٨) ، ومع أن روبرتسن (فى تعليقه على أورس بِترلي Urs Bitterli) وغرينبلات اكتفيا بإشارة موجزة إلى هذه " المواجهة المباشرة " فى عملهما ، ومع أن أيًا منهما لم ينسبها إلى دار الإسلام ، فإنها كانت مقولة تنبئ عن مواجهة البريطانيين والمسلمين فى هذه الفترة حيث كان البريطانيون يجدون أنفسهم فى موقف العاجز أمام المسلمين ، وعرضة للاسترقاق .

وليس فى الإمكان تقديم أعداد للرجال والنساء الذين أسروا أو أسروا واعتنقوا الإسلام ، غير أن ما بقى من السجلات والسير الذاتية من تاريخ إنجلترا فى أوائل العصر الحديث يتضمن إشارات عديدة إلى هؤلاء البريطانيين ، وفى الحقيقة فإن البريطانيين منذ غزواتهم الأولى فى البحر المتوسط فى أوائل القرن السادس عشر كان

عليهم أن يكافحوا دون أسر مواطنيهم من قبل المسلمين أو تحويلهم عن ديانتهم أو كلا الأمرين معًا ، وفى وقت ما بين سنتى ١٥٨٠ و ١٥٨٨ أخذ ممثلو شركة شرق البحر المتوسط فى إستامبول يحثون الملكة اليزابيث

على حفظ رعاياها من الأسر فى المستقبل فى الأراضى الخاضعة له [أى للسلطان العثمانى] ، فإن فداءهم خلال هذه العشرين سنة قد كلف المملكة (ولا شك) أربعة آلاف جنيه ، ومع ذلك ما زال هناك أشخاص عديدون لم يُستنقذوا وللأسف فقد تترّك بعضهم [19] [أى اعتنق دين الأتراك] .

ويبدو أنه منذ أول زيارة مدوّنة دخل فيها بريطانى الإمبراطورية العثمانية ، وهو أنتونى جنكنسن Anthony Jenkinson عام ١٥٥٣ ، كان هناك فى البحر المتوسط تجار وبحارة إنجليز وقع بعضهم فى أيدى المسلمين وتحولوا إلى الإسلام ، ومع أنه لم تصلنا أعداد هؤلاء الأسرى أو أسماؤهم ، فإن مبلغ " الأربعة آلاف جنيه " الذى أنفق لافتداء هؤلاء " الرعايا " يدل على أن المجموعة كانت كبيرة ، وفى كانون الثانى (يناير) ١٥٨٤ جمعت أموال فى لندن لافتداء ستين أسيراً إنجليزيًا عند المسلمين [20] ، وفى شباط (فبراير) ١٥٨٥ أطلق سراح إنجليزيين – هما وليم مور William Moore وروبرت رولن Robert Rawlin – من سفن جزائرية ، وقالا إن آخرين ما زالوا فى الأسر [21] ، وفى حزيران (يونية) ١٥٨٦ أسر القراصنة المغاربة سفنًا إنجليزية ، وبعد عشر سنوات عملت ترتيبات فى لندن لافتداء إنجليز استرقوا فى الجزائر " لئلا يحذوا حذو آخرين ويتتركوا " [22] ، ومما يدل على كثرة الإنجليز الذين كانوا فى الأسر فى شمال إفريقية أنه حتى سنة ١٥٩٨ كانت المواعظ الاسبتارية التى تقدم فى يومى الاثنين والثلاثاء بعد عيد الفصح من على منبر خاص فى مستشفى سانت مارى خارج بيشوبسجيت Bishopsgate قد أصبحت أشبه بجمع الكنيسة للتبرعات من أجل فداء " الأسرى من يد الأتراك أو غيرهم من الوثنيين " [23] .

وفى فترة حكم جيمس الأول ، وبسبب عدم كفاية القوة البحرية الرادعة ، كانت السفن الإنجليزية تلاحق بلا هوادة فتؤسر أو تغرق من قبل المسلمين ، فقد ذكر أنه فى الفترة ما بين ١٦٠٩ و ١٦١٦ تمت مهاجمة ٤٦٦ سفينة إنجليزية واسترق ملاحوها [24] ، وفى كانون الثانى (يناير) ١٦١٨ " أخذ القراصنة الأتراك سفينة

إسكتلندية " (٢٥) ، وقد كتب السير توماس رو من إستامبول ما بين ١٦٢٠ و ١٦٢١ أن أكثر من ١٠٠ سفينة أخذها أناس من شمال إفريقية ، وأنه " وجد فى الجزائر وحدها ١٢٠٠ أسير " (٢٦) ، وفى عام ١٦٢١ استولى الأتراك على ست سفن ، وفى حزيران (يونية) ١٦٢٤ عقد اكتتاب عام للتبرعات فى المملكة كلها من أجل تخليص " ١٥٠٠ أسير إنجليزى فى الجزائر وتونس وسلا [على ساحل الأطلسى من مراكش] وتطوان [على ساحل البحر المتوسط من مراكش] " (٢٧) . وفى نيسان (إبريل) ١٦٢٥ أسرت سفينة قرصان تركية سفينة من دارتموث وثلاثًا من كورنوول ، وفى الشهر التالى أدرج فى " تقويم وثائق الدولة " **Calendar of State Papers** أن " الأتراك عند سواحلنا ، وهم يأخذون السفن لا لشىء إلا لأخذ الرجال واستعبادهم " (٢٨) : وفى تموز (يولية) من السنة نفسها كان معروفًا أن ٦٠٠ من الرقيق الإنجليز موجودون فى سلا (٢٩) ، وفى آب (أغسطس) أصبح يخشى أن الأتراك " لن يتركوا للملك بحارة لأسطوله " (٣٠) .

وعندما اعتلى شارل الأول العرش عام ١٦٢٥ لم يتغير الوضع ، بل إنه زاد تفاقمًا لأن شارل وجد نفسه متورطًا فى صراع سياسى داخلى ، فازداد أسر السفن والرجال والنساء مؤكدًا صورة الإسلام القوى الفعال ، وبحلول أيار (مايو) ١٦٢٦ ذكر أن هناك ٣٠٠٠ بريطانى أسرى فى الجزائر و ١٥٠٠ فى سلا (٣١) ، يضاف إلى ذلك أن هجمات الأتراك لم تعد مقصورة على البحر المتوسط والمحيط الأطلسى ، وإنما امتدت إلى موانئ الجزر البريطانية وقراها ، ففى آب (أغسطس) ١٦٢٥ " أخذ الأتراك من كنيسة منيجسكا **Munnigesca** فى ماونتس باى **Mounts' Bay** بكورنوول حوالى ٦٠ من الرجال والنساء والأطفال وحملوهم معهم أسرى " ، وفى سنة ١٦٣١ أخذ الأتراك ١٤٠ شخصًا من بلتيمور بمقاطعة كورك [بأيرلنده] وجعلوهم عبيدًا (٣٢) ، فلا عجب إذا رأى السير جون إليوت **Sir John Eliot** نائب الأميرال فى ديفُن أن البحر المحيط بالجزر البريطانية " يبدو أنه لهم " (٣٣) ، وقد هاجم الأتراك السفن البريطانية أيضًا فى المياه البريطانية ، ففى عام ١٦٣٤ أسروا مركبين من ماينهد **Minehead** كانا متجهين إلى أيرلنده بحمولة من الركاب والبضائع (٣٤) ، وفى ٢٠ أيلول (سبتمبر) ١٦٣٥ استولت ست بوارج من سلا على سفينة قريبًا من جزر سيلى (٣٥) ، وبعد أيام كان القراصنة الأتراك قريبًا من " تلك الأنحاء الغربية " (٣٦) ، وفى آذار (مارس) ١٦٣٦ ذكر أن "ستًا وثلاثين سفينة إنجليزية

وإسكتلنديه وأيرلنديه قد أخذت ، وأن ثمة ٤٠٠ أسير من الإنجليز والإسكتلنديين والأيرلنديين " (٣٧) . وفى حزيران (يونية) أسر الأتراك ثلاثة قوارب صيد فيها خمسون رجلاً قرب بلاك هد Black Head بين فالموث ولزارد Lizard (٣٨) . وفى الشهر نفسه ذكر أن الساحل أصبح " مليئًا " بالأتراك وأن مائتين من المسيحيين كانوا قد أحضروا إلى سلا فى نيسان (أبريل) الماضى وفى يوم واحد " (٣٩) ، وفى آب (أغسطس) ١٦٣٨ " أخذت البوارج التركية الخارجة من الجزائر بعض رعايا صاحب الجلالة " فى القنال الإنجليزى (٤٠) . وبحلول تشرين الأول (أكتوبر) ١٦٤٠ كانت أسر ٣٠٠٠ من الإنجليز المحتجزين أسرى فى الجزائر قد تقدمت بعرائض طلبًا للمساعدة ، وبعد سنتين ذكر مؤلف Libertas أن عدد الإنجليز " فى السلاسل " قد ارتفع إلى خمسة آلاف (٤١) .

كان " الأتراك والمغاربة " من شمال إفريقية وسائر الولايات العثمانية ينشرون الرعب فى إنجلترا وويلز وغيرهما من الجزر البريطانية ، وبخاصة بين صيادى السمك والبحارة والتجار وممثلى شركة شرق البحر المتوسط فى البرلمان ، ومن ماينهد إلى دارتموث ، ومن برستول إلى بورتسموث ، ومن التيمز حيث أسرت سفينة تركية عام ١٦١٧ إلى سفرن الذى نفذ فيه الأتراك فى أيلول (سبتمبر) ١٦٢٤ وإلى جزيرة لندى Lundy كان أثر الأتراك ملموسًا (٤٢) ، وقد كتب السير نيكولاس سلاننج Sir Nicholas Slanning إلى السير فرنسيس فين Sir Francis Vane فى أيلول (سبتمبر) ١٦٣٥ أن " غارات الأتراك تخيف البلاد " (٤٣) ، كان هناك توجس كثير من هجمات الأتراك ، وقلق على مصير الأسرى الإنجليز ، حتى إن البرلمان شكل فى كانون الأول (ديسمبر) ١٦٤٠ " لجنة الجزائر " التى كان من أبرز مهامها الإشراف على فدية الأسرى الإنجليز ، وقد ضمت عضوية اللجنة قطاعًا من العسكريين ورجال الدين وأعضاء فى البرلمان ، فقد كان هناك قائد الأسطول وأساقفة لندن وونشستر وروتشستر وأعضاء فى البرلمان معظمهم من المدن الساحلية فى غرب البلاد وشرقها (٤٤) ، و " أقر قانون لتخليص الأسرى الذين أخذهم القراصنة الأتراك المغاربة وغيرهم " (٢٤ car I. c. ١٦) . وفى بضع السنوات التالية اتخذ البرلمان إجراءات أخرى : " قانون لجمع التبرعات لفداء الأسرى فى الجزائر " (٢٥ نيسان (أبريل) ١٦٤٣) ، و" قانون افتداء الأسرى فى الجزائر " (٤٢ تشرين الأول (أكتوبر) ١٦٤٤) ، و" قانون لجمع الأموال لافتداء الأسرى البائسين " (٨٢ كانون الثانى (يناير) ١٦٤٥) ،

وفى تشرين الثانى (نوفمبر) ١٦٤٦ " قرئ اليوم للمرتين الأولى والثانية قانون لاستمرار رسم الجزائر لافتداء الأسرى البائسين الذين أخذهم القراصنة الأتراك والمغاربة وغيرهم " (٤٥) ، وطوال فترة أربعينيات القرن كان على مجلس العموم النظر فى مشكلة الأسرى وافتدائهم ، حتى اللاجئون الأجانب سمح لهم بجمع الأموال فى إنجلترا لافتداء أقاربهم من استرقاق المسلمين (٤٦) ، وكان المسلمون يشكلون - عند كثير من البريطانيين - مصدر خطر على المسيحية من اليونان إلى إنجلترا ، ومن بلاد المسكوب إلى أيرلنده .

وفى فترتى الكومنولث وعودة الملكية كان الأسطول الإنجليزى قد أصبحت لديه القوة الكافية لفرض معاهدات سلام على القراصنة المغاربة ، ومع ذلك ظل المسلمون يأخذون الأسرى : ففى شباط (فبراير) ١٦٦٢ تقدم ٣٠٠ من الأرقاء فى الجزائر بعرائض إلى الملك طالبين المساعدة (٤٧) ، وبعد ثلاث سنوات تقدم إليه بالعرائض زوجات وأسر ثمانين أسيراً (٤٨) ، وفى ١٦٦٨ صدرت براءة " بجمع الأموال فى جميع الكنائس والمعابد لمدة سنتين لافتداء الرعايا الإنجليز الأسرى المسترقين فى الجزائر وسلا وغيرهما من الولايات التركية " (٤٩) ، وفى حزيران (يونية) ١٦٧٠ قدمت إلى الملك عريضة باسم " ١٤٠ رجلاً من ستبنى أسرهم الجزائريون من اثنتين وعشرين سفينة تجارية " (٥٠) ، وفى السنة نفسها نشرت قائمة بالأسرى الإنجليز فى الجزائر ليطلع عليها من كان له أقارب هناك " ، وقد ضمت هذه القائمة أسماء ٣٨٠ من الرجال والنساء الذين ما زالوا أرقاء ، ولم يكن بينهم سوى اثنين من غير الجزر البريطانية " (٥١) . ومع أن الأسطول الإنجليزى أصبح فى هذا الوقت قادراً على قصف موانئ الساحل المغربى فإن القراصنة ظل فى وسعهم العودة إلى حرفتهم .

وكان البريطانيون الذين أسروا فى هذه الهجمات من جميع أنحاء الجزر البريطانية من ليفربول إلى دوفر ، ومن دندى إلى هَلْ ، ومن أدنبره إلى بارنستيبل ، ولكن العدد الأكبر كان من لندن ، وقد أضافت مجتمعات المدن الكبيرة والقرى الصغيرة ، والموانئ الساحلية والقرى الزراعية ، إلى أعداد الأسرى ، وقد كان للأسر فى مختلف أنحاء الجزر البريطانية نصيب فى القلق على أقاربهم ، كما أن بعضهم عانى الفقر من جراء اختطاف كاسبيهم والخسائر التى لحقت بالتجار الذين كانوا يدفعون أجور أولئك الأقارب ، وقد جاء فى أحد التقارير فى نيسان (أبريل) ١٦٢٧ أن الخسائر من

الأتراك بلغت ٢٦٠٠٠ جنيه " إلى جانب إعانة زوجات وأولاد الأسرى " (٥٢) ، وفى أيلول (سبتمبر) ١٦٣٥ اختطف ستون من البحارة قرب لِزَرد بوينت [فى كورنوول] عندما كانوا عائدين من دارتموث ، وقد كتب رئيس بلدية دارتموث إلى مجلس الملك الخاص : " أخذ أزواجهم وأولادهم يصبحون عبئًا لا يطاق " (٥٣) ، وفى السنة نفسها قامت زوجات الأسرى من البحارة والجنود بالانتظام فى جماعة تقدم أكثر من ألف منها بعريضة إلى البرلمان للمساعدة فى افتداء أقربائهن الأسرى (٥٤) ، وبعد ثلاث سنوات قدمت فى أيار (مايو) ١٦٣٨ عريضة أخرى إلى الملك باسم " العديد من النساء الفقيرات نيابة عن أزواجهن الأسرى فى الجزائر " (٥٥) ، وفى لندن قامت جموع غفيرة من النساء – أشبه بما يسمى فى القرن العشرين بالحركة النسائية من أجل المختطفين – بالتجمع قرب مجلسى البرلمان فى وايتهول طلبًا للمساعدة ؛ فالأسرى لم يخلفوا وراءهم أسرًا محتاجة وحسب ، بل مجتمعات تقلقها المصروفات المتزايدة لإعالة الزوجات والأولاد الذين لا موارد لهم ، ومنذ أن سُنَّ قانون مساعدة الفقراء لعام ١٥٩٨ (ثم ١٦٠١) أصبحت إعانة الفقراء من مسئولية مجتمع الأبرشية (٥٦) .

ومع هذا الإرهاق الذى كانت تعانى منه الأبرشيات ، كان الإرهاق قد أصاب التجارة أيضًا لكونها تعرضت فى سنة ١٦١٦ وما بعدها لأزمة كبرى من جراء عجز إنجلترا عن تنظيم صادراتها من الأقمشة ومنافسة الهولنديين منافسة فعالة (٥٧) ، وكان المسلمون يزعزعون نشاط إنجلترا التجارى وإنتاج وصناعة بضائعها القابلة للتصدير ، وقد تأثر من هجمات الأتراك البحارة والموانئ والعديد من الصناعات التى كانت تعتمد على الأسواق الخارجية ، وفى ١٦٠٥ ادعت شركة شرق البحر المتوسط أنها تستخدم أكثر من ٤٠٠٠ شخص – وهؤلاء يصنعون القماش القطنى الخشن لا غير (٥٨) – وكانت التجارة مع البلاد الإسلامية أساسية ، وبخاصة لأنها تكفل لإنجلترا " توازنًا سليمًا بين الواردات والصادرات " (٥٩) ، وفى الحقيقة فإن إنجلترا – من بين جميع دول أوروبا – كانت تتمتع بأوسع تجارة مع الإمبراطورية الإسلامية فى القرن السابع عشر ، فكانت تصدر الأجواخ والأصواف والقصدير والرصاص ، وتستورد الزبيب والقطن والصوف والغزل والتوابل والمواد الكيماوية والحرير ومواد أخرى (٦٠) ، وكان بعض هذه الواردات مما ساعد على نشوء صناعات جديدة فى ولتشير وجلوستر وإسكس وسوفوك ، وربما كانت صناعة الأقطان فى لانكشاير

مما نشأ من جراء هذه التجارة مع شرق المتوسط ، فقد كان صانعو الأقمشة فى مانشستر يستوردون القطن والصوف من قبرص وإزمير (سميرنا) ويحولونهما إلى منتجات جاهزة ثم يحملونها على السفن للتصدير [٦١] . ومع نهاية القرن السابع عشر كانت التجارة مع تركيا – على حد قول السير جون تشاردين Sir John Chardin - تؤلف ربع النشاط التجارى الإنجليزى فيما وراء البحار بأكمله [٦٢] ، وكانت هذه التجارة تشكل الجانب الأكبر من النشاط التجارى الخارجى لا لإنجلترا وحدها بل لفرنسا وهولندا أيضاً ، ولذلك فإن زعزعة هذه التجارة كانت لها عواقب قومية واسعة النطاق [٦٣] .

ونظراً لتأثير المسلمين فى التجارة الإنجليزية والمجتمع الإنجليزى ، فإنه ليس من المستغرب أن الكتّاب الإنجليز ، فى علاقاتهم الحديثة المبكرة مع المسلمين لم يعبروا عن سلطة التملك أو الأمان بالسيطرة اللذين أديا فيما بعد إلى نشوء ما سماه إدوارد سعيد " الاستشراق " [٦٤] ، لقد تتبع سعيد فى دراسته الرائدة عام ١٩٧٨ صورة المسلمين والعرب فى الفكر الأوروبى منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين ، وبيّن كيف أن الكتّاب الأوروبيين / الغربيين أوجدوا طرقًا للبحث استخدمت " لتشكيل " و " تعريف " " السكان الأصليين " للتمهيد لعملية الاستعمار وتبريرها ، وقد ركز اهتمامه على تجربة أوروبا بعد نابليون ، ولم يتناول المواجهة فى عصر النهضة بين إنجلترا (وسائر أوروبا) والمسلمين ، ذلك لأن الأوروبيين لم يأخذوا فى رسم المسلمين وتخيلهم ونظم الشعر فيهم على النحو الذى يريدونه إلا بعد أن أخذت الإمبراطورية العثمانية تضمحل عسكرياً وفكرياً ، عندئذ أصبحت ديار الإسلام مادة " للتشكيل " الاستشراقى وهدفًا للاستعمار الأوروبى والبريطانى .

أما فى الفترة التى هى موضوع هذه الدراسة فإن إنجلترا لم تكن تتمتع بالتفوق العسكرى أو الصناعى على البلاد الإسلامية ، لا بل إن المسلمين كان لهم من القوة والحضور ما جعل الكتّاب الإنجليز يدركون أنهم إما أن يواجهوهما أو يسايروهما ، ولهذا السبب وجد فى النصف الثانى من القرن السادس عشر العديد من الترجمات الإنجليزية لكتابات أوروبية حول الأتراك ، وإن أول نص كتبه مؤلف إنجليزى حول التاريخ الحربى والسياسى للعثمانيين كان بالإنجليزية لا اللاتينية ، وهو كتاب ريتشارد نولز : " التاريخ العام للأتراك " Richard Knolles , The Generall History of the Turks (١٦٠٣) ، وكانت المعرفة بالإمبراطورية العثمانية ، التى سماها نولز

" الفزع الأكبر للعالم " ، قد أصبحت ضرورية لجمهور القراء ، ومع أن كثيراً من الكتّاب اللاهوتيين الإنجليز والإسكتلنديين قد عمدوا فى أعمالهم إلى ذمّ وتشويه الإسلام والمسلمين ، فإنهم كانوا يدركون أن القوة الحربية العثمانية لها تأثيرها عليهم ، وأن ديار الإسلام كانت بمنأى عن الاستعمار و" السيطرة " (٦٥) .

ومع ذلك فإن المؤرخين فى القرن العشرين ومحللى الموقف الإنجليزى من الإسلام تجاهلوا عنصر القوة الذى كان بريطانيو عصر النهضة يربطونه بالمسلمين ومن خلاله يحددون علاقتهم بهم ، وقد تبنوا – بدلاً من ذلك – خطاب ما بعد الاستعمار من حيث " تشكيل " المسلمين ، وأخذوا يطبقونه على المسرحية وكتب الرحلات (٦٦) ، وبذلك لم يدخلوا فى اعتبارهم أنه ليس إنجلترا ، بل الإمبراطورية العثمانية هى التى كانت تضغط على أوروبا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وتستولى على رودس وكريت ، وتهاجم الأساطيل التجارية الإسبانية والفرنسية والهولندية والإنجليزية والإسكتلندية ، وتنزل " على سواحلنا " و تفقر " ذلك الجزء من المملكة " القريب من القنال (٦٧) ، وتسترق الآلاف من الرجال والنساء الذين تحول كثير منهم إلى الإسلام ، ولم يكن المسلمون يرون أنفسهم فى موقف التابع للعالم المسيحى ، ناهيك عن إنجلترا ، وقد كتب أوليا أفندى Evilya Effendi الرحالة التركى فى القرن السابع عشر أن جعفر باشا نشر الهلع بين الكفار .

وفى تلك السنة نفسها [١٦٣٣] لقى فى عيد الأضحى ثلاث بوارج إنجليزية فى البحر الأبيض المتوسط بين قلعتى كسندرة وكولوز ، ولما كان الإنجليز عبدة النار كما جاء فى الأثر ؛ فإنها " أحرقت وغرق الرجال " ، وأضرمت النار فى اثنتين من السفن ، أما الثالثة – وهى ذات مائتى مدفع – فقد أخذت قبل أن يحرقوها ، وأحضرت مع كثير من الغنائم إلى السلطان مراد (٦٨) .

والقول بأن الإسلام تمت " السيطرة " عليه ، وجرى " تملكه " يمكن أن ينطبق على تاريخ الشرق الأوسط بعد نابليون ، أما تطبيق ذلك بأثر رجعى على القرنين السادس عشر والسابع عشر فلا يصح من الناحية التاريخية .

فمنذ العصور الوسطى إلى نهاية القرن الثامن عشر لم تقم إنجلترا بأية مغامرة للاستعمار فى ديار الإسلام ، على نقيض إسبانيا والبرتغال على سبيل المثال ، ومنذ بداية المستوطنات الإنجليزية فيما وراء البحار عام ١٥٨٣ ، عندما أسس السير

همفرى جلبرت Sir Humphrey Gilbert مستعمرة نيوفوندلاند Newfoundland ، وحتى بعد قرن كامل لم تنجح إنجلترا فى استعمار أى جزء من الأراضى الإسلامية ، وفى ثلاثينيات القرن السابع عشر شجع بعض التجار الإنجليز فى مراكش الملك شارل على محاولة فتح سلا ، وفى سنة ١٦٤١ حث روبرت بليك Robert Blake – قائد الأسطول الإنجليزى فى البحر المتوسط – الملك على مهاجمة " القلعة " فى المدينة ، وفى ١٦٥٧ فكر الجنرال مونك General Monk أن إنجلترا ستفيد من السيطرة على " القلعة فى مدخل مضيق جبل طارق " التى كان البرتغاليون يسمونها طنجة ، والتى قدّر أنه يمكن الدفاع عنها " بمائة رجل " (٦٩) ، وفى سنة ١٦٦١ آلت طنجة إلى يد الإنجليز كدوطة للملك شارل من خطيبته البرتغالية ، غير أن الجنرال مونك الذى كان قد صار دوق ألبمارل Duke of Albemarle ، أدرك أن " حامية كبيرة لا تكفى لحمايتها من هجمات المغاربة المتواصلة " ، وفى ١٦٨٣ – ١٦٨٤ أخليت طنجة لعجز إنجلترا عن الاحتفاظ بها فى مواجهة المغاربة (٧٠) ، وطوال القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت إنجلترا تمارس تجارة ناجحة جداً مع شرق المتوسط وشمال إفريقية ، غير أن هذه التجارة " لم تؤد مباشرة إلى إمبراطورية بالمعنى المعروف لملكية الأراضى فيما وراء البحار ، ولا إلى نوع من السيطرة أصبح فيما بعد مرتبطًا " بمناطق النفوذ " الإمبريالية (٧١) ، وهكذا فإن التجارة مع المسلمين أدت إلى الثروة لا إلى التملك ، ذلك أن الدفع الإمبريالى البريطانى كان موجهًا إلى الغرب لا إلى الشرق ،

وهنا تكمن أهمية منظور الإسلام فى بريطانيا فى عصر النهضة ، فمن الملك فى وايتهول إلى رقيق فى سجن جزائرى ، ومن لاهوتى الجامعة إلى خادم فى سفينة ، كان الإنجليز يدركون أنهم لا يستطيعون " الاستيلاء على الأتراك " ، فديار الإسلام فى حوض البحر المتوسط كانت مكتفية بذاتها ولها حضورها ، لأنها كانت منيعة من الناحية الحربية ، ولم تكن تتألف من أراض وأناس – كما كانت الحال فى الأمريكتين – بحيث يمكن الاستيلاء عليها ، لا بل على النقيض من ذلك ، فإن الإمبراطورية التركية كانت على حد اعتراف توماس فُلَر Thomas Fuller :

> **أعظم [الإمبراطوريات] التى طلعت عليها الشمس وأشدها تماسكًا (لا يستثنى من ذلك الإمبراطورية الرومانية فى أوجها) ، وإذا أخذت البحر والأرض معًا (مثلما أن العظام واللحم تكوّن الجسم) فمن بودا [الجانب الأيمن من بودابست] فى الغرب إلى تبريز فى الشرق فإنها تمتد حوالى**

ثلاثة آلاف ميل وأقل من ذلك قليلاً من الشمال إلى الجنوب ، وهى واقعة فى قلب العالم كبطل شجاع يتحدى جميع من يحادّونه ، ويأتمر بأمره أكثر البلاد إنتاجًا فى أوروبا وآسيا وإفريقية ، أمريكا وحدها بمنأى عن متناوله ، وهى ببعدها عنه أسعد منها بمناجمها الفنية (٧٢) .

وقد لعبت هذه الإمبراطورية – بحكم حجمها وحضارتها – دوراً هامًا فى تكوين التاريخ الإنجليزى (والأوروبى) والهوية الإنجليزية (والأوروبية) ، فقد كانت على الدوام موضعًا للالتفات والإشارة والتذكر والتفحص ، وأصبحت فى نظر العالم الإنجليزى مثلما أوجدت الكتلة الشيوعية أثناء الحرب الباردة – بصورة جزئية – مفهوم الغرب لذاته ، وقد لاحظ برنارد لويس Bernard Lewis أن " بزوغ أوروبا الحديثة قد عينته وحددته حدود القوة الإسلامية فى الشرق والجنوب الشرقى والجنوب " (٧٣) ، وفى الفترة التى أعقبت نهاية الحروب الصليبية فى القرن السادس عشر ، وقبل بداية الاستعمار الأوروبى فى القرن الثامن عشر فإن الإسلام قد عيّن وحدد الشمال أيضًا ، وبصورة خاصة إنجلترا .

وقلما حاول المؤرخون المعاصرون سبر حقيقة مؤداها أن الأوروبيين المسيحيين لم يكونوا واقعين تحت تهديد المسلمين الحربى وحسب ، وإنما اجتذبهم أيضًا كثير من خصائص الإسلام الفكرية والدينية ، ولم يكتب حول مدى التأثير العثمانى على أوروبا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلا د. م. فون D.M. Vaughn وبول كولز Paul Coles. وقد تحدث برنارد لويس عن جاذبية الإسلام القوية للمسيحيين (مع أنه قصر تلك الجاذبية على إسبانيا وصقلية فى العصور الوسطى) و " الاستمالة القوية " التى مارسها العالم الإسلامى على الغرب (مع أنه قصر هذا الافتتان على التسامح الذى أعجب به المسيحيون فى النموذج الإسلامى للإدارة التركية) (٧٤) ، وقد أكدت كرستين وودهيد Christine Woodhead أن الباحثين الحديثين لم يدركوا عنصر القوة الذى ارتبط بالإمبراطورية العثمانية فى مطلع العصر الحديث فى إنجلترا (٧٥) .

ولم تكن قوة الإسلام الدينية والفكرية صادرة عن " سحر " غائم للإسلام – بتعبير مكسيم رودنسون Maxime Rodinson – ولا عن " هاجس " ممضّ ، وهو تعبير تردد استعماله فى الكتابات الحديثة حول " الشرق " و" العثمانيين " (٧٦) ، والحقيقة أن الإسلام قدم إغراءً يَعِدُ البريطانى العادى بالقوة الاجتماعية والسياسية ،

ويحول الجندى الإنجليزى الفقير إلى " ريّس " (أى رئيس قراصنة) بأجر جيد ، وكان ذلك إغراء إمبراطورية حوّل القبعة الإنجليزية إلى عمامة - بكل ما يرمز إليه لباس الرأس الإسلامى من قوة - كما حوّل " جون " المسيحى إلى " رمضان " المسلم ، وأتاح لمعتنقى الإسلام تحقيق ذاتهم من حيث القوة والمجد الدنيويين ، وقد سأل فرنسيس نايت Francis Knight سؤالاً لا يريد له جوابًا : " من هم رجال البلاط فى سراى التركى الأعظم ؟ من هم مستشاروه ؟ من هم وزراؤه ؟ من هم باشواته ؟ من هم أدواته الكبرى سوى هؤلاء الجاحدين أولاد المسيحيين " ؟ (٧٧) ، فبعد أن قضى نايت سنوات فى أسر المسلمين أصبح على معرفة وثيقة بأولئك المسيحيين السابقين الذين أصبحوا مسلمين أقوياء .

وقد اعتنق الإسلام آلاف من المسيحيين الأوروبيين فى عصر النهضة والقرن السابع عشر ، إما لأن أحوالهم الاجتماعية الفقيرة أجبرتهم على اختيار ذلك ، أو لأنهم أرادوا الانتماء إلى إمبراطورية قوية ، مثل الذين اعتنقوا المسيحية فى إفريقية فى القرن التاسع عشر ، أو الذين تحولوا إلى البروتستانتية (على الأغلب فى أشكالها الأمريكية) فى أمريكا الجنوبية خلال النصف الثانى من القرن العشرين (٧٨) ، وكانت الإمبراطورية العثمانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر معرضًا لحضارة أرقى من العالم المسيحى ، وتيسر الفرص لأعداد كبيرة من المسيحيين الذين كانوا يسعون إلى العمل أو التقدم ، وبالنسبة لكثير من المسيحيين ، وبخاصة الفقراء والأميين منهم ، لم يكن اعتناق الإسلام يعنى تحولاً عميق الأثر من دين إلى آخر (٧٩) ، ولذلك كان فى الإمكان النظر إلى هذا التحول بنفس الطريقة التى كان الروم الأرثوذكس فى الشرق الأوسط ينظرون إلى " تحولهم " إلى المذهب الأنجليكانى أو المشيخى (البرسبتيرى) فى القرن التاسع عشر ، باعتبار ذلك اعتناقًا لدين يهيئ لهم إحساسًا بالقوة الركينة وفرص النجاح ، ومع أنه كانت قد بدأت بعض نواحى الضعف فى البنية التحتية والاقتصاد فى الإمبراطورية العثمانية فإن هذه النواحى لم تكن ظاهرة على نطاق واسع للمسيحى البريطانى العادى .

وقد وصف برنارد لويس المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام فى هذه الفترة بأنهم " قلة " وفى الأغلب " مغامرون " ، ويكرر القول بأن " عدد الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام لا يذكر " ، ومرة أخرى وضعهم فى عداد " المغامرين " ، وأى مسيحى قبل بالإسلام فى عصر النهضة ، فهو عنده وعند غيره من دعاة " المغامرة " إما مجرّب

أديان أو لاجئ – شخص دون دافع واضح – فضّل إثارة الإسلام على الاستقرار المسيحى (٨٠) ، غير أن معتنقى الإسلام لم يكونوا " قلة " كما قال لويس ، فقد ذكر بيرتشاس Purchas نقلاً عما كتبه ج . ب . جراماى J. B. Gramaye سنة ١٦١٩ أنه كان فى مملكة الجزائر ٢٠٠٠٠٠ مسيحى معظمهم من " المرتدين " ، وفى مدينة الجزائر " يرتد إلى " المحمدية " أكثر من خمسمائة كل عام ، وإلى جانب ذلك " يطهر كل عام نحو خمسين صبيًا ضد إرادتهم " ، ومع أن تحويل الأطفال الإجبارى يتعارض مع جاذبية الإسلام ، فإن ضخامة عدد المتحولين تؤيد إغراءه " بالغنى والجاه " ، ويواصل غراماى قوله بأن المتحولين عن المسيحية فى مدينة الجزائر وحدها – وقت كتابة رسالته – كان " يزيد على ستة آلاف من المسيحيين " (٨١) ، ثم إن البارون النمساوى ونسسلاس راتسلاف Wenceslas Wratislaw (١٥٧٦ – ١٦٣٥) ، الذى سجنه الأتراك ، ذكر فى سنة ١٥٩٩ أن المتحولين إلى الإسلام كانوا من الكثرة بحيث إنهم " ينظمون كل الأقاليم الخاضعة للإمبراطور العثمانى " (٨٢) ، وفى سنة ١٦١٤ قال الحلاق – الجراح وليم ديفز William Davies الذى كان قد سجنه الأتراك – إنه يوجد " فى تركيا والمغرب أعداد من المرتدين أكثر مما يوجد من الأتراك الأصليين " (٨٣) ، وقد أشار السير ولتر رالى Sir Walter Raleigh إلى " المرتدين " بأنهم جماعة لهم حقوقهم بجدارة كالمسيحيين والمغاربة " (٨٤) ، وقد بلغ من كثرة " المرتدين " فى الإمبراطورية الإسلامية أنه كان فى الجزائر فى القرن الثامن عشر بوابة تدعى بوابة المرتدين (٨٥) .

وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر تراجعت المسيحية فى شرق أوروبا ووسطها ، لأن العالم الإسلامى كان فى توسع سكانى وجغرافى ، وإذا كانت القرون الوسطى الأولى قد شهدت تحولات عديدة من الإسلام إلى المسيحية فى إسبانيا وصقلية (٨٦) ، فإن التحول فى أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة كان من المسيحية إلى الإسلام ، وكانت هذه التحولات – كما لاحظ فرنسوا بيريو François Beriot – فى تكاثر تصاعدى (٨٧) ، وقد ذكر جى . ن . كلارك G. N. Clark أن المتحولين كانوا يعدون " بالآلاف " ، وأيد روبرت شووبل Robert Schwoebel أنه كانت هناك " أعداد كبيرة " من المتحولين (٨٨) .

وقد كتب كلارك فى نهاية الحرب العالمية الثانية مسلّما بكثرة أعداد المتحولين ، ولكنه أصر على أن أوروبا فى القرن السابع عشر " كانت فى الأغلب راعية لحضارة

أرقى من الحضارة الدنيا (فى شمال أفريقيا الإسلامى) ؛ وهو يرى أن الثقافة الأوروبية لا بد أنها كانت أرقى من ثقافات الشرق الأوسط وأقاليم شمال إفريقية التى كانت حتى عام ١٩٤٥ مستعمرة من قبل القوى الأوروبية " (٨٩) ، أما ستيفن كليسولد فى " عبيد المغرب " Stephen Clissold: The Slaves of Barbary فإنه مستعد للتسليم بنجاح الثقافة الإسلامية فى اجتذاب البريطانيين وغيرهم من المسيحيين إلى حظيرتها ، ولكنه لا يجد نظيراً لتفسير ذلك خيراً من " الإرهابى " الحديث الذى يحقق أهدافه " بالاحتجاز من أجل تحصيل الخاوة بالافتداء أو الابتزاز أو الغصب " ، ولكون الإسلام استخدم القوة والإغراء الذى أدى إلى اجتذاب المسيحيين الأوروبيين من ديانتهم ، فإنه أصبح البلاء الأكبر للعالم المسيحى ، أو كما قال كليسولد عن شمال إفريقية المسلم " أرخبيل] معسكرات العمل الجماعى فى روسيا [للعالم المسيحى] ، ومع أن الإسبان طردوا فى عصر النهضة اليهود والمسلمين بسبب عقيدتهم و " نجس " دمهم ، كما أن الفرنسيين الكاثوليك ذبحوا البروتستانت ، ومع أن الإنجليز ذبحوا الإيرلنديين رجالاً ونساءً وأطفالاً ، كما أن التفوق العنصرى اكتسب فى الأمريكتين شرعية مسيحية ، فإن مسلمى شمال إفريقية ، عند كليسولد ، هم الذين تقارن سجون العبيد عندهم " بمعسكرات الاعتقال " فى القرن العشرين ، وقد ضرب كليسولد صفحاً عن الأبحاث المستفيضة التى قام بها السير جودفرى فِيشَر Sir Godfrey Fisher وبيتر إيرل Peter Earle وبينت أن الاستعباد من قبل المسيحيين فى البحر المتوسط كان واسع النطاق كفعل المسلمين ، وأن هجمات شمال إفريقية على السفن المسيحية – بما فى ذلك الإنجليزية والإسكتلندية – كثيراً ما كانت رداً على هجمات على السفن التركية واسترقاق المسلمين فى إيطاليا وإسبانيا ومالطة وإنجلترا (٩٠) .

وقد بيّن فيشر وإيرل بدقة كيف أن الإسلام كان شديد الإغراء فى أوائل العصر الحديث ، غير أن مؤرخين آخرين لم يسلّموا بهذا الإغراء – وبخاصة بالنسبة لإنجلترا – وقد ذكر ديفيد بيلين David Pailin أن " القلق " الذى ساور البريطانيين تجاه الإسلام فى أواخر القرن السابع عشر لم يكن سببه " الخوف من قوة المسلمين ولا من توقع التحول إلى الإسلام " ، ولكن هذا القول يتنافى تماماً مع جميع البيانات المتوفرة (٩١) ، وفى الحقيقة فإن إنجلترا تشكل حالة ممتازة لدحض ما ذهب إليه لويس وبيلين وآخرون : مع أن إنجلترا وسائر الجزر البريطانية بعيدة جغرافياً عن

الإمبراطورية العثمانية ، فإنها كانت مصدراً للعديد من المتحولين الذين استقروا فيما بعد فى تلك الإمبراطورية ، فالبيانات التى سنوردها فيما بعد (الفصل الأول) تدل على أنه كانت ثمة أعداد كبيرة من المتحولين فى الولايات الإسلامية لم يكونوا من القارة وحدها بل أيضًا من إنجلترا وإيرلندة وإسكتلندة وويلز ، ثم إن إنجلترا أنتجت كتابات مستفيضة تبين مدى تفاعل البريطانيين مع المسلمين كأعداء وحلفاء ومرتدين ، وفى الحقيقة فإنه ليس من المهم – فى نهاية المطاف ، التأكد من عدد " آلاف " المسيحيين الذين تحولوا إلى الإسلام من القارة الأوروبية وبريطانيا ، وإنما يكفى أن نعرف أن البريطانيين كانوا يعتقدون أن الأرقام كبيرة . إلى هذا الحد كانت المواجهة المباشرة مع الإسلام والتحول إلى " المحمدية " تهم البريطانيين ، حتى إن الموضوع يتكرر التطرق إليه فى كتاباتهم الأدبية واللاهوتية فى كل عقد من الفترة موضوع الدراسة .

وقد سبب معتنقو الإسلام الحرج والغيظ لبعض الكتّاب واللاهوتيين البارزين فى عصر النهضة الأوروبية ، ومع أن " المواجهة المباشرة " مع الإسلام كان لها أثرها فى " صغار الرجال " فى العالم المسيحى – البحارة وصيادى الأسماك والتجار والجنود – فإن الأثر الفكرى والدينى لتلك المواجهة تحدى رجالاً كانت كتاباتهم وتأثيرهم من العوامل التى حددت الثقافة الأوروبية الحديثة فى أوائل عهدها ، فمن البابا بيوس الثانى Pius II إلى مارتن لوثر Martin Luther وجون لوك John Locke ، ومن جون كالفن John Calvin إلى كرستوفر مارلو Christopher Marlowe ، ومن جون فوكس John Foxe إلى جورج فوكس George Fox ، ومن سيرفانتيس Cervantes إلى شكسبير ، ومن ماسنجر Massinger إلى درايدن Dryden ؛ كلهم تطرقوا بدرجات متفاوتة إلى التفاعل بين المسيحية والإسلام ، ثم إنهم أدركوا جميعًا أن المسيحيين يتحولون إلى الإسلام أكثر من تحول المسلمين إلى المسيحية ، وأن " الكفار " لا يتحدون أوروبا بسيوفهم وحسب ، بل بإغرائهم الدينى أيضاً .

هاتان الحقيقتان – كون المتحولين عن المسيحية أكثر ، و " إغراء " الإسلام – يجب أن تكونا راسختين عند تحليل الخطاب بين المسيحية والمسلمين فى مطلع العصر الحديث من تاريخ بريطانيا كما تمّ فى تاريخ فرنسا وإيطاليا .

ولما كان البريطانيون يدركون أن جاذبية الإمبراطورية العثمانية لمواطنيهم لا تقاوم فى بعض الأحيان ، فإنهم حاولوا تشويه هذه الجاذبية فى ثلاثة مجالات من كتاباتهم ونشاطهم : الجدل اللاهوتى والمسرحية والحماسة الصليبية .

وفيما يتعلق بالحماسة الصليبية فقد أوجد فى إنجلترا اندفاع كبير نحو تحويل المسلمين إلى البروتستانتية ، ففى مجال الفنون المسرحية كتب روبرت دابورن Robert Daborne وفيليب مسنجر وغيرهما تصويراً للعذاب الأليم الذى أعده الله للمسيحى الذى يعتنق الإسلام ؛ وفى شروح الرؤيا عمد اللاهوتيون الإنجليز والإسكتلنديون إلى القول بأن العرب الذين يرفضون التحول إلى المسيحية سيبادون فى اليوم الآخر ؛ وفى القصص وتأويل الكتاب المقدس كان الكتّاب على المسرح وفى الكنيسة يتحدون قوة الإسلام .

غير أن هذا التحدى أظهر الضعف المتأصل فى الموقف الإنجليزى تجاه الإسلام ، لأن ذلك الموقف لم يقم على الحقيقة وإنما على التلفيق ، ولم يعتمد على تحقيق إنجاز وإنما على أحلام التمنى ، وبينما كان الوعاظ يعلنون لجماهيرهم عن قرب تحول المسلمين إلى المسيحية وإبادة الإسلام ، فإنه لم يكن فى وسعهم أن يشيروا إلا إلى حفنة من المسلمين اعتنقوا البروتستانتية ، وبينما كان المسرحيون يصورون لمتفرجيهم العقاب الربانى للمرتدين إلى الإسلام كانت الكتابات عن الرحلات الفعلية تتحدث عن الرخاء الذى يعيش فيه المرتد فى موطنه الجديد ؛ وبينما كان اللاهوتيون الأخرويون يبشرون بإبادة العرب فى الحرب الألفية بين المسيح والدجال " المحمدى " ، كان المشتغلون بالكيمياء والتنجيم وجمعية الصليب الوردى (Rosicrucians) فى لندن عاكفين على العلوم العربية ويثنون على التراث العربى الإسلامى فى علوم الأوائل prisca sapientia ، والطريقة التى كان المسرحيون والوعاظ واللاهوتيون الإنجليز وغيرهم يواجهون بها الإسلام والمسلمين عبارة عن صور ملفقة لهم - بعرض الأبطال والجغرافيا بصورة مشوهة مسلوخة من التاريخ والمحيط الثقافى - وفى البيئات التى يتحكم فيها الخيال فى المسرح وعلى المنبر كان البريطانيون يحولون الكفار ويعاقبون المرتدين ويحكمون على العرب ، وطالما أن مدار الأحداث هو التلفيق فإن النصر كان دائمًا من نصيب المسيحيين ، أما خارج هذا المدار فإن الإنجليز وغيرهم من البريطانيين كانوا يتعاملون مع الإسلام على أنه حضارة قوية لا قبل لهم بامتلاكها أو تجاهلها .

هوامش المقدمة

[1] Joseph Pitts, *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahommetans in which is a particular Relation of their Pilgrimage to Mecca* (1704), p. 24. For a study of Pitts's journey, see Zahra Freeth and H. V. F. Winstone, *Explorers of Arabia: From the Renaissance to the End of the Victorian Era* (London: George Allen & Unwin, 1978), chapter 2.

[2] Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonders of the New World* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

[3] See Albert Mas, *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, 2 vols. (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1967); Clarence Dana Rouillard, *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520–1660)* (Paris: Boivin & Cie, 1940); A. Vovard, *Les Turqueries dans la littérature française: le cycle barbaresque* (Toulouse, privately printed, 1959); Cornelia Kleinlogely, *Exotik-Erotik: zur Geschichte des Turkenbildes in der deutschen Literatur der fruhen Neuzeit, 1453–1800* (New York and Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989).

[4] Giovanni Botero, *Relations of the Most Famous Kingdomes and Common-wealths thorowout the World ... And since the last Edition by R. I. Now once againe inlarged according to moderne observation* (1630, first published in English in 1601), p. 554.

[5] Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1989); Henry Blount, *A Voyage into the Levant. A Briefe Relation of a Journey, lately performed by Master Henry Blunt Gentleman, from England by the way of Venice, into Dalmatia, Sclavonica, Bosnah, Hungary, Macedonia, Thessaly, Thrace, Rhodes and Egypt, unto Gran Cairo: With particular observations concerning the moderne condition of the Turkes*, (1638, 3rd edn., first publ. 1636), p. 3.

[6] *Relations of the Christianitie of Africa, and especially of Barbarie, and Algier: written by J. B. Gramaye* (1619) in Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, 20 vols. (rep. New York: AMS Press, 1965, first publ. 1905), vol. IX, p. 278.

[7] William Lithgow, *The Rare Adventures and Painful Peregrinations*, ed. Gilbert Phelps (London: Folio Society, 1974), p. 211; see also Edward Burman, *The World Before Columbus: 1100–1492* (London: W. H. Allen & Co., 1989), chapters 2 and 3.

[8] John Finet noted in *Som Choice Observations of Sir John Finett Knight* (1656) that the letters of the Persian Ambassador which were presented to King James were "un-understood for want of an Interpreter no where then to be found in England." p. 136; in 1634, it was noted that "few in England will understand" Persian books because "Persian is very difficultly read," *Calendar of State Papers, Colonial Series, East India and Persia, 1630–1634*, ed. W. Noel Sainsbury (London, 1982), p. 623. For the hoped-for alliance, see the discussion in D. W. Davies, *Elizabethans Errant: The Strange Fortunes of Sir Thomas Sherley and His Three Sons* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), chapter 8: "Sir Anthony as a Secret Agent."

[9] See the *Journal of John Jourdain, 1608–1617, Describing His Experiences in Arabia, India, And the Malay Archipelago*, ed. William Foster (Cambridge: Hakluyt Society, 1905); *The Diary of Francis Rogers* in *Three Sea Journals of Stuart Times*, ed. Bruce S. Ingram (London: Constable and Co. Ltd., 1936). The Persian Empire, eastern Arabia and the Arabian Sea were surveyed more extensively by the Portuguese than by the English: V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the Near and Middle East (with special reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 279. Indeed, Jourdain frequently had to use Portuguese in his communication with Muslim rulers. See C. F. Beckingham, "The Near East: North Africa and North-east Africa," in *The Hakluyt Handbook*, 2 vols., ed. D. B. Quinn (London: Hakluyt Society, 1974) where it is observed that "western Arabia" was of no "political interest to the English," vol. I, pp. 188–189.

[10] "The regions of the Near East which were the primary sources of import and inspiration are located in the Mediterranean area, namely, Egypt, Syria, Spain and North Africa, and later Turkey":

Richard Ettinghausen, "The Decorative Arts and Painting: their Character and Scope," in *The Legacy of Islam*, eds. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974, second edn.), p. 333.

[11] *Mr. Harrie Cavendish His Journey to and From Constantinople 1589 by Fox, his Servant*, ed. A. C. Wood (London: Offices of the Royal Historical Society, 1940), p. 15. See also p. 14: "These proud Turkes perceavyng us to be Crystyans cam to us and stroke us wythe ther rydyng whypes."

[12] William Biddulph in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 292.

[13] *Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure*, ed. Sir E. Denison Ross (London: George Routledge & Sons, 1933), p. 184.

[14] [H. Timberlake], *A True and strange discourse of the trauailes of two English Pilgrimes: what admirable accidents befell them in their iourney to Jerusalem, Gaza, Grand Cayro, Alexandria, and other places* (1603), p. 8. Timberlake's advice to his countrymen was that they should introduce themselves as Frenchmen "because they are well knowne to the Turkes."

[15] For a survey of the Muslim medieval perception of Western Europeans, see Aziz Al-Azmeh, *Al'Arab wal Barabira* [Arabs and Barbarians] (London: Riad El-Rayyes, 1991), chapters 3 and 4.

[16] Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., trans. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, Publishers, 1973, first publ. 1949), vol. II, p. 865.

[17] Peter Earle, *Corsairs of Malta and Barbary* (London: Sidgwick & Jackson, 1970), p. 46. Earle observes that Algiers possessed the largest fleet and Tripoli the smallest.

[18] Urs Bitterli, *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492–1800*, trans. Ritchie Robertson (Stanford: Stanford University Press, 1986), p. 3.

[19] Quoted in M. Epstein, *The Early History of the Levant Company* (London: George Routledge, 1908, repr. 1968), pp. 241–242.

[20] *Calendar of State Papers, Foreign Series. Of the Reign of Elizabeth Preserved in the Public Record Office, 1583–1584*, vol. XVIII, p. 330.

[21] *Ibid., August 1584 – August 1585*, vol. XIX, p. 269.

[22] *The Fugger News-Letters, Second Series*, ed. Victor von Klarwill, trans. L. S. R. Byrne (New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1926), p. 110; G. B. Harrison, *A Second Elizabethan Journal, Being a Record of those Things Most Talked of During the Years 1595–1598* (New York: Richard R. Smith, Inc., 1931), p. 132.

[23] Harrison, *A Second Elizabethan Journal*, p. 273.

[24] Michael J. Brown, *Itinerant Ambassador: The Life of Sir Thomas Roe* (Lexington: University Press of Kentucky, 1970), p. 138. See also "The council to Lord Zouch. The pirates of Algiers and Tunis have grown so strong that in a few years they have taken 300 ships, and imprisoned many hundred persons," *Calendar of State Papers Domestic, James I, 1619–1623*, vol. X, p. 12 (abbreviated in subsequent notes as *C.S.P. Domestic*). The statement was written in February 1619.

[25] *C.S.P. Domestic Series. James I, 1611–1618*, vol. IX, p. 514.

[26] *The Negotiations of Sir Thomas Roe, in his Embassy to the Ottoman Porte, from the Year 1621 to 1628 Inclusive* (London, 1740), pp. 572–573.

[27] *C.S.P. Domestic, James I*, vol. X, p. 273; *ibid.*, vol. XI, p. 287.

[28] *C.S.P. Domestic, Charles I, 1625–1626*, vol. I, pp. 11 and 20.

[29] *Ibid.*, p. 54. [30] *Ibid.*, p. 81. [31] *Ibid.*, p. 343.

[32] *Ibid.*, p. 89; *ibid.*, vol. VI, p. 535. The attack on Baltimore took place in June 1631 and resulted in the capture of eighty-nine women and children and twenty men: see the extensive study of this episode by Henry Barnby, "The Sack of Baltimore," *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society*, 74 (1969): 101–129.

[33] Sir John Eliot, *An Apology for Socrates and Negotium Posterorum*, 2 vols., ed. Alexander B. Grosart (London, 1881), vol. II, pp. 3–4.

[34] Public Record Office, SP 71.1. f. 157. [35] *C.S.P. Domestic, Charles I*, vol. VIII, p. 389.

[36] *Ibid.*, p. 398. [37] *Ibid.*, vol. IX, p. 303. [38] *Ibid.*, vol. X, p. 4.

[39] *Ibid.*, p. 72. [40] *Ibid.*, vol. XII, p. 607.

[41] Henry Robinson, *Libertas, or Reliefe to the English Captives in Algier . . . Presented to the serious Consideration of the Honourable Court of Parliament* (1642), p. 5. In his *Piracy and the English Government, 1616–1642*, David Delison Hebb provides a detailed examination of British losses to the Barbary corsairs (Aldershot: Scolar Press, 1994). As his title indicates, however, his study ends at the beginning of the Civil Wars.

[42] Thames: *C.S.P. Domestic, James I, 1611–1618*, vol. IX, p. 427; at one point, the Turks reached as far into the Thames as Leigh: see Sir Godfrey Fisher, *Barbary Legend: War, Trade and Piracy in North Africa 1415–1830* (Oxford: Clarendon Press, 1957), p. 178; Severn: *C.S.P. Domestic, James I, 1623–1625*, vol. XI, p. 334.

[43] *C.S.P. Domestic, Charles I, 1635*, vol. VIII, p. 389.

[44] *The Private Journals of the Long Parliament, 3 January to 5 March 1642*, eds. Willson H. Coates, Anne Steele Young and Vernon F. Snow (New Haven and London: Yale University Press, 1982), pp. 144, 169.

[45] *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642–1660*, 3 vols., eds. C. H. Firth and R. S. Rait (London: Her Majesty's Stationery Office, 1911), vol. X, pp. 134–135; *ibid.*, pp. 553–554; *ibid.*, pp. 609–611. See also pp. 731–735. For the last ordinance, see *Journals of the House of Commons*, comp. Timothy Cunningham (1785), vol. IV, p. 719.

[46] See the references to a Russian and a Greek in *C.S.P. Domestic, James I, 1619–1623*, vol. X, p. 475 and *C.S.P. Domestic, Charles I, 1625–1626*, vol. I, p. 557 respectively. Such petitions continued into the Restoration period, see *C.S.P. Domestic, Charles II, 1664–1665*, vol. IV, pp. 142–143. See also *ibid.*, vol. X, p. 606, where reference is made to a patent granted to collect money for "certain poor captives redeemed from Turkish slavery."

[47] *C.S.P. Domestic, Charles II, 1661–1662*, vol. II, p. 285. [48] *Ibid.*, vol. V, p. 88.

[49] *Ibid.*, vol. VIII, p. 161. The petitions continued well into the last years of Charles's reign: *ibid.*, vol. XXIII, p. 578.

[50] *C.S.P. Domestic, Charles II, 1670*, vol. X, p. 294. See also *A True Relation of the Victory and Happy Success of a Squadron of His Majesties Fleet in the Mediterranean, against the Pyrates of Algiers* (Savoy, 1670).

[51] Henry Printall, *A List of the English Captives taken by the Pyrates of Argier, made Publick for the Benefit of those that have Relations there* (1670). See the reference to this figure in *C.S.P. Domestic, Charles II, 1670*, vol. X, p. 186.

[52] *C.S.P. Domestic, Charles I, 1627–1628*, vol. II, p. 146.

[53] *Ibid.*, vol. VIII, p. 398. [54] *Ibid.*, vol. IX, p. 15.

[55] *Ibid.*, vol. XII, p. 477. See also p. 478: "Pray speedy order may be taken for redemption of the captives and relief of petitioners."

[56] Henry Kamen, *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660* (New York: Praeger Publishers, 1971), p. 407. See also "An Act for the Relief of the Poor" (1598) in *The Statutes of the Realm* (Buffalo, NY: W. S. Hein, repr. 1993), vol. IV, p. 896.

[57] *Ibid.*, p. 81.

[58] Epstein, *The Levant Company*, p. 55. See the letter by Richard Stapers to the Earl of Salisbury dated 19 October, 1607, in which the former warned against losing the trade with Turkey to the Venetians since that loss would lead to the "utter undoing of a great number of poor people at home, set on work by the same trade in making fustians. For whereas in times past the trade of Spain did vent yearly 20,000 coloured cloths and kerseys, now none at all: therefore there is the more necessity to maintain this trade of Turkey": *Calendar of the Manuscripts of the Most Honourable the Marquess of Salisbury*, eds. M. S. Giuseppi and D. McN. Lockie (London: Her Majesty's Stationery Office, 1965), part XIX, p. 287.

[59] Robinson, *Libertas*, p. 6.

[60] Ralph Davis, "England and the Mediterranean," in *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, ed. F. J. Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), p. 124. Halil Inalick stated that according to W. Sombart, "without recognizing the significance of the Levant trade for Western economic expansion it is difficult to comprehend the rise of Western capitalism": "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe" in *The Ottoman State and its Place in World History*, ed. Kemal H. Karpat (Leiden, E. J. Brill, 1974), p. 57.

[61] Epstein, *The Levant Company*, pp. 128–129.

[62] Quoted in Thomas H. Fujimura, "Etherege at Constantinople," *Publication of the Modern Language Association (PMLA)*, 62 (1956), p. 467 n. In 1671, for example, England imported 249,502 lbs. of raw silk from Turkey but only 14,563 lbs. from Italy: *C.S.P. Domestic, Charles II, 1671*, vol. XI, p. 6.

[63] See the chapter on "Industry" in James E. Gillespie, *The Influence of Oversea Expansion on England to 1700* (New York: Columbia University Press, 1920, repr. 1974).

[64] Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), the introduction.

[65] It is therefore surprising that Braudel views the impact of Muslim attacks on England as "mere pin-pricks," *The Mediterranean*, vol. II, p. 886. The same view appears in Ohran Burian, "Interest of the English in Turkey as Reflected in English Literature of the Renaissance," *Oriens*, 5 (1952), p. 209.

[66] See my "The Traveler as Captive: The Allure of Islam in Renaissance England," *Literature Interpretation Theory*, 7 (1996): 187–196.

[67] *C.S.P. Domestic, Charles I, 1625–1626*, vol. I, p. 20; *ibid.*, p. 320.

[68] Evliya Effendi, *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century*, trans. Ritter Joseph von Hammer (London: Oriental Translation Fund, 1834), part I, p. 142. Effendi lived between c. 1611 and 1682.

[69] *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc*, 3 vols., eds. Pierre de Cenival and Philippe de Cossé Brissac (Paris: Paul Geuthner 1936), vol. III, p. 549; Adam Anderson (1692–1765), *An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce*, 4 vols. (London, 1801), vol. II, p. 441.

[70] *The Tangier Papers of Samuel Pepys*, ed. Edwin Chappell (London: Printed for the Navy Records Society, 1935), p. 82.

[71] Kenneth R. Andrews, *Trade, plunder and settlement: Maritime enterprise and the genesis of the British Empire, 1480–1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 99.

[72] Thomas Fuller, *The Historie of the Holy Warre* (1639), p. 282. See also for the same view, George Meriton, *A Geographical Description of the World* (1674, 2nd edn., first publ. 1671), p. 146.

[73] Bernard Lewis, *Cultures in Conflict: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 13.

[74] D. M. Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1300–1700* (Liverpool: Liverpool University Press, 1954); Paul Coles, *The Ottoman Impact on Europe* (London: Thames and Hudson, 1968); Bernard Lewis, "Europe and Islam," in *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 13; Lewis, "Politics and War," in Joseph Schacht, ed., *The Legacy of Islam*, pp. 200–201. Robert Schwoebel in *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* also used the term "fascination" (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 91.

[75] Christine Woodhead, "'The Present Terrour of the World'? Contemporary Views of the Ottoman Empire c1600," *History*, 72 (1987): 20–37.

[76] Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, trans. Roger Veinus (Seattle, WA: University of Washington Press, 1987/1991); Bernard Lewis, "The Ottoman Obsession," in *Islam and the West*, pp. 72–85; John Sweetman, *The Oriental Obsession: Islamic Inspiration in British and American Art and Architecture, 1500–1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

[77] Francis Knight, *A Relation of Seaven Yeares Slaverie Vnder the Turkes of Argeire, suffered by an English Captive*

Merchant (1640), p. 2. See also the list "Of the Basha his Officers and Retinue" where reference is made to numerous renegades, p. 56.

[78] It is therefore unfortunate that Samuel Chew, in his magisterial study of the image of Muslims and Islam in Renaissance England, insisted that the Christian converts to Islam were "miserable" because they were humiliated and tormented by their conscience, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Octagon Press, 1974, first publ. 1937), p. 376 and all of chapter 8. Chew quoted from the reports of English and Scottish travelers who had been shocked at the sight of their compatriots in Muslim dress and service and who subsequently painted them in the worst possible color. But as will be shown below, conversion to Islam was known to both British and continental Christians to provide opportunities that were unavailable in European society. See François Berrot, "Islam et liberté de conscience à la Renaissance," in *La liberté de conscience (XVIe–XVIIe siècles): Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, ed. Hans R. Guggisberg (Geneva: Librarie Droz, S.A., 1991), pp. 189–190.

[79] Earle, *Corsairs*, pp. 90–93.

[80] Lewis, "Europe and Islam," pp. 14, 25. Robert Schwoebel concurred with Lewis ("Christian adventurers and renegades") while adding the term "opportunists" to the converts: Schwoebel, *Shadow of the Crescent*, p. 212. G. N. Clark believed that Christian Europeans who either converted to Islam or engaged the Muslims represent the dregs of Europe's superior civilization: they show how "naturally a civilization [European] appears at its worst on its frontiers, where disorderly elements are beyond control." For Clark, a Christian who converted to Islam or who joined the dominion of the Muslims was a man run wild: G. N. Clark, "Barbary Corsairs in the Seventeenth Century," *Cambridge Historical Journal*, 8 (1945–1946), 35.

[81] *Relations of the Christianitie of Africa* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, pp. 268, 278 and 272.

[82] *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz*, ed. A. H. Wratislaw (London: Bell and Daldy, 1862), p. 53.

[83] William Davies, *True Relation of the Travailes and most miserable Captiuitie of William Dauies, Barber-Surgion of London, under the Duke of Florence* (1614), B3v.

[84] *The Life and Death of Mahomet, The Conquest of Spaine Together with the Rysing and Ruine of the Sarazen Empire* (1637), 86. See also Braudel, *The Mediterranean*, vol. II, pp. 885, 889.

[85] *The Adventures of Thomas Pellow, of Penryn, Mariner*, ed. Robert Brown (London, n. p., 1890), p. 53.

[86] Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), chapter 2.

[87] Berriot, "Islam et liberté," p. 188.

[88] There are very few studies that examine the English reaction to Christian conversion: see F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., ed. Margaret M. Hasluck (Oxford: Clarendon Press, 1929), vol. II, pp. 443–470; Ohran Burian, "Interest of the English"; Fuad Sha'ban, "The Mohammedan World in English Literature, c. 1580–1642: Illustrated by a text of *The Travailes of the Three English Brothers*" (unpublished Ph.D. dissertation, Duke University, 1965), chapter 3. The best historical survey of the interaction between Christians and Muslims in the Islamic world is *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, eds. Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990). This text, however, does not touch on England and focuses instead on the medieval dominions of Islam. See also Edward S. Creasy, *History of the Ottoman Turks from the beginning of their Empire to the Present Time* (London, 1854), p. 107; and Lord Kinross, *The Ottoman Centuries* (New York: Morrow Quill Paperbacks, 1977), pp. 48–49, 116–117, 206–211.

[89] Clark, "Barbary Corsairs," p. 35.

[90] Stephen Clissold, *The Barbary Slaves* (New York: Barnes and Noble, 1992, first publ. 1977), p. 4; Fisher, *Barbary Legend*; see Braudel's praise of Fisher, *The Mediterranean*, vol. II, p. 867; Earle, *Corsairs*, chapters 1–4.

[91] David Pailin, *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in seventeenth- and eighteenth-century Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1986), p. 86.

[92] These facts have already been established in French and Italian history: see the valuable studies by Bartolomé and Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah, L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe–XVIIe siècles* (Paris, 1989); and Gino Benzoni, "Il 'farsi turco', ossia l'ombra del rinnegato," in *Venezia e i Turchi: Scontri e confronti di due civiltà* (Milan: Electa Edittrice, 1985), pp. 91–134. See also the earlier studies on France by Charles Penz, *Les Captifs Français du Maroc au XVIIe Siècle (1577–1699)* (Rabat: Imprimerie Officielle, 1944) and Roger Coindreau, *Les Corsairs de Salé* (Paris, 1948). See the case of Spain, Ellen G. Friedman, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Period* (Madison: University of Wisconsin Press, 1983).

الفصل الأول

" التترُّك " : التحول إلى الإسلام فى الكتابات الإنجليزية

قبل سنة من منح البراءة الأولى لشركة تركيا فى أيلول (سبتمبر) ١٥٨١ أرسل السلطان العثمانى إلى الملكة إليزابيث الشروط التى يمكن أن يسمح بموجبها للتجار الإنجليز بممارسة النشاط التجارى فى أقاليمه ، وفى " تفسير الكتب أو الامتياز الذى منحه الإمبراطور الأعظم المعصوم السلطان مراد خان بناء على طلب الملكة اليزابث بفضل الله العلى القدير " (١٥٨٠) الذى نشره هاكليوت Hakluyt فيما بعد ، أكد السلطان مراد الثالث تعاونه وإطلاق سراح جميع البريطانيين الذين أسروا " واحتجزوا أسرى " فى تركيا وشمال إفريقية ، ثم أضاف السلطان :

١٨ - ... [إذا أسر المسلمون أو باعوا عبداً] ووجد أن المعنى بريطانى وتقبل الدين الحنيف فإنه يطلق سراحه ويكون حراً ، ولكن إذا أراد أن يظل مسيحياً فإنه يعاد عندئذ إلى الإنجليز [١] .

وكان ثمة موقف عثمانى رسمى بالنسبة لوضع الإنجليز الذين يتخلون عن عقيدتهم ويعتنقون الإسلام ، وقد اضطرت الملكة إلى التسليم بأن بعض رعاياها قد يتحولون إلى الإسلام ويسقطون ولاءهم لإنجلترا ويصبحون من رعايا السلطان .

وكان من شأن البادرة التجارية الإنجليزية نحو الإمبراطورية العثمانية ، والكتابات الأوروبية الكثيرة فى القرن السادس عشر حول الأتراك ، أن جعلت البريطانيين يدركون أن كثيراً من مواطنيهم الملاحين والرحالين معرضون لخطر أو إغراء الإسلام ، ولوجود مسيحيين قابلين للاستسلام لإغراء الإسلام و " التترك " [٢] فإن الكتّاب الإنجليز وغيرهم وجهوا اهتمامهم إلى طبيعة ما اعتبروه أكبر الآثام وما ينطوى عليه من نتائج ، وهو الردّة .

وكان الرحالون وكتّاب الرحلات فى البداية لا يصدقون أنفسهم عند رؤية أحد مواطنيهم أو مسيحى أوروبى ينبذ عقيدته ، وفى سنة ١٥٨٥ رفض فرونسيس بلربيج Frauncis Billerbege مجرد التفكير فى الموضوع : فبعد أن ذكر " راهبًا ضليعًا مشهورًا فصيحًا " تحول إلى الإسلام توقف عن متابعة هذا الموضوع " المؤلم المؤسف " لئلا ينغص على قرائه (٣) ، ولكن سرعان ما وجد الكتّاب أن عليهم تناول ظاهرة الردّة بعناية ، وأنه من الواضح جدًا أن المسيحيين - سواء أكانوا مواطنين بالولادة فى الإمبراطورية العثمانية أو مهاجرين من إنجلترا وإسكتلندة وإيرلندة أو من أجزاء من العالم المسيحى الأوروبى - يتحولون إلى الإسلام ، وقد كتب جون رولنز John Rawlins فى سنة ١٦٢٢ أن مسيحيين " نبذوا عقيدتهم بطوعهم واختيارهم وأصبحوا مرتدين رغمًا عن أى نصح قدم إليهم " (٤) . وقد أثارت هذه التحولات تساؤلات تدفع إلى القلق الشديد حول الحقيقة المسيحية ، هل كان نجاح الإسلام فى اجتذاب المسيحيين يعنى أنه دين أفضل ؟ وفى سنة ١٦٣٦ كتب السير هنرى بلاونت Sir Henry Blount يقول : " عندما نرى كثرة الذين يذهبون كل يوم منا إليهم ، وقلة من يأتون منهم إلينا ، يبدو لنا مدى أهمية ازدهار مبدأ ما لاجتذاب الرجال إليه " (٥) ، هل كان الإسلام وحيًا حقيقيًا من الله قدّر له أن يحل محل المسيحية مثلما أن المسيحية ، فى نظر المسيحيين ، قد حلت محل عهد اليهودية القديم ؟ وبتفحص ظروف التحول إلى الإسلام وأسبابه كان الكتّاب يأملون أن يفهموا آلية التحول وحماية مواطنيهم من إغراء الإسلام وقوته .

أنماط التحول المسيحى إلى الإسلام

عندما وصل السير أنطونى شيرلى Sir Anthony Shirley سنة ١٥٩٨ إلى أنطاكية فى طريقه إلى القدس لقى " اثنين من الأنكشارية من المرتدين المجريين " (٦) ، وكانت الكلمة الإسبانية التى تعنى المرتد (Renegado) قد استخدمت فى اللغة الإنجليزية لأول مرة عام ١٥٨٣ للدلالة على المتحول من المسيحية إلى الإسلام ، واستعارتها من الإسبانية توحى بأن أوائل المتحولين كانوا مرتبطين فى الخيال الإنجليزى بإسبانيا ، وفى سنة ١٥٨٥ ترجمت " رحلة نيكولاس نيكولاى " Nicholas Nicholay من الفرنسية إلى الإنجليزية ، وفيها وصف للمسيحيين الذين تحولوا إلى " المحمدية " ، وكان " معظمهم من الإسبان والإيطاليين وأبناء بروفانس وجزر وسواحل البحر المتوسط " : أى أن الردّة لم تكن قد ارتبطت بعد

بالإنجليز [٧] ، غير أنه مع نهاية القرن السادس عشر أصبحت الكلمة تستخدم للإشارة إلى المتحولين إلى الإسلام من الإنجليز والأوروبيين الآخرين ، ومع أنه بقيت للكلمة معان أخرى [٨] ، فإن المعنى الرئيسى فى سياق الكتابة عن الولايات الإسلامية كان للدلالة على الردّة عن المسيحية ، وفى سنة ١٥٩٩ كتب هالكيوت بإيجاز أن (renegado المرتد) " هو الذى كان فى البداية مسيحيًا ثم أصبح تركيًا " ، وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر ظلت الكلمة تستعمل دائمًا بصيغتها الإسبانية تقريبًا ، وربما كان ذلك تأكيداً لكون الردّة من صفات أعداء إنجلترا البابويين ، أما الكلمات الإنجليزية المقابلة renegate ، renegade فلم تكن شائعة الاستعمال وإن كانت runnagate كثيرة الترداد .

وقد ذكر شيرلى كيف أن المرتدَّين أسرًا إليه بأنهما " كانا مسيحيين ، ومع أنهما غيّرا وضعهما لأسباب يحتفظان بها لأنفسهما فإنهما يتمنيان الخير للذين ما زالوا على عقيدتهم " [٩] ، وأخذ شيرلى – شأنه فى ذلك شأن الرحالة إلى الشرق قبله وبعده – يفكر فى الأسباب التى دعت الرجلين إلى ترك دينهما واعتناق الإسلام ، ومع أنه لم يقدم تفسيراً لذلك ، فإن الكتّاب الآخرين الذين التقوا بمسيحيين تحولوا إلى الإسلام فحصوا دواعى التحول وتوصلوا إلى تحديد الفئات التالية للمتحولين :

الفئة الأولى التى يشار إليها كثيراً فى كتابات عصر إليزابيث وجيمس الأول هى الأطفال الإنجليز الذين أُخذوا بالقوة من أحضان آبائهم ورُبّوا كمسلمين ، وقد كتب نولز فى " تاريخه العام " Generall Historie أنه كان ١٠٠٠٠ إلى ١٢٠٠٠ طفل يحضرون كل ثلاث سنوات من أوروبا كجزء من الضريبة المفروضة على المسيحيين المقيمين داخل الأجزاء الواقعة تحت السيطرة التركية فى جنوب شرق أوروبا والبلقان [١٠] ، وأن هؤلاء الأطفال لم يكونوا يحملون أية مسئولية عن نبذ المسيحية ، ومن ثم فإنهم كانوا موضع شفقة الرحالين ، وقد رثى نيكولاى " للبوار الأبدى الذى يحيق بأرواحهم " من جراء التحول " من المعمودية إلى الختان " [١١] . ومن قبله كتب الكاتب المجرى بارثولوميوس جورجيفتس Bartholomeus Georgievits فى De Turcarum moribus epitome (١٥٥٣) الذى ترجم إلى الإنجليزية عام ١٥٧٠ [بعنوان سلالة آل عثمان ورجال بلاط التركى الأعظم] ، كيف أن الأطفال سرعان ما يجعلون المسيح فى " غياهب النسيان " وكذلك " والديهم وأنصارهم " [١٢] ، وليس غريبًا أن الكتّاب كانوا أكثر تألمًا لتصور أن هؤلاء الأطفال سيكبرون مسلمين لكونهم انسلخوا عن أسرهم ؛ فخسارة الحياة الأبدية كانت أهم من فقدان محبة الوالدين .

ولم يكن هذا الاهتمام بالأطفال من قبيل التعاطف وحسب ، بل لأنه كان معروفًا عند الرحالين أن هؤلاء الأطفال سينخرطون عندما يكبرون فى أهول قطاعات الجيش التركى وهم الأنكشارية (الجنود الجدد) ، وكون الأنكشارية مؤلفة من رجال كانوا فى الأصل مسيحيين كان يشكل مفارقة ساخرة فى نظر المراقبين الإنجليز والمسيحيين : الأتراك المسلمون يأخذون المسيحيين ويحولونهم إلى محاربين للمسيحيين الآخرين ، ثم إن هؤلاء المسيحيين الذين انخرطوا فى الأنكشارية أصبحوا أشد قسوة على المسيحيين من " الأتراك الأصليين " ، وقد كتب نيكولاى يقول : " ما إن يعتنقوا " المحمدية " حتى يصبحوا بالقول والفعل أعداء ألداء للمسيحيين ، فهم لا يفعلون شيئًا سوى إلحاق جميع أنواع الأذى والضرر بهم " (١٣) .

وبعد أن وصف الكتّاب محنة هؤلاء الأطفال وما اعتبره المسيحيون مصيرهم العسكرى المشئوم ، أهاب بعضهم بالحكام المسيحيين أن يتحدوا ضد الأتراك ويحرروا الأبرياء ، ولما لم تكن هناك حملات حربية لتحرير هؤلاء الأطفال من الإسلام ، أخذت تؤلف الأساطير فى الخيال الشعبى حول أطفال ظلوا على مسيحيتهم سراً بعد أن أجبروا على الإسلام ، ويقول جون فوكس إن هؤلاء الأطفال كانوا يحملون معهم خلسة الإنجيل الذى كتبه القديس يوحنا ، " فى البدء كان الكلمة ... إلخ " ، وأنهم كانوا يحملونه تحت آباطهم مكتوبًا باليونانية أو العربية كذكرى لعقيدتهم المسيحية " (١٤) . وقد أورد جورجيفتس الملاحظة نفسها (وربما كان فوكس ينقل عنه) ولكنه قصرها على الأطفال اليونانيين : كانوا يحملون " تحت آباطهم اتقاء للسوء إنجيل القديس يوحنا " وكانوا يصلون للثأر للمسيحيين وخلاصهم من بلواهم التى لا توصف واضطهادهم الأليم " (١٥) .

وبما أن هؤلاء الأطفال كانوا يرون مثابرين على استبقاء عقيدتهم فإن الكتّاب الإنجليز والمسيحيين لم يوجهوا اللوم على أسر هؤلاء الأطفال الذين يصيرون فى الأنكشارية إلى مسترقيهم وإنما إلى أهليهم ، وقد كتب إدورد جرايمستون Edward Grimeston فى سنة ١٦٣٥ ، مترجمًا عن ميشيل بودبير Michel Budier فى " التاريخ العام للسراى " Histoire generalle du serail : " إن المسيحيين يجهدون وينجحون فى توسعة الإمبراطورية التركية ، لا بكونهم يتيحون لها الفرص بانقسامهم

المشئوم وحسب ، بل إنهم يلدون لها الرجال " (١٦) ، غير أنه مع منتصف القرن السابع عشر ، وفى حكم السلطان مراد الرابع ، توقف فرض ضريبة الأطفال التى كانت قد فرضت فى أوائل القرن الخامس عشر ، ففى سنة ١٦٣٨ أوقف مراد هذه الضريبة واتجه إلى ملء المراكز الإدارية والعسكرية بالأتراك الذين ولدوا على الإسلام بدلاً من استخدام المتحولين ، والسبب الذى قدمه بول ريكوت Paul Rycaut القنصل الإنجليزى فى سميرنا (إزمير) ما بين عامى ١٦٦٧ و ١٦٧٨ لإيقاف هذه الضريبة ينم عن القلق الذى ساوره هو والمسيحيين الآخرين من اعتناق الإسلام ، وقال ريكوت إنه في الحالة الراهنة التى عليها كنائس الروم والأرمن سنة ١٦٧٨/١٦٧٩ ، يتحول " يومياً كثير من المسيحيين إلى الحياة التركية ، فلم تعد ثمة حاجة إلى هذه الإضافة غير الطبيعية " (١٧) ، فريكوت لا يرى أن إيقاف ضريبة الأطفال كان نتيجة لتغير فى السياسة العثمانية ، بل لأنه لم يعد ثمة حاجة إلى إكراه المسيحيين على الدخول فى الإسلام ، لأنهم كانوا يتحولون إليه بمحض اختيارهم ، وربما كان الوضع فى كريت يؤيد وجهة نظر ريكوت ؛ فبعد انتصار العثمانيين عام ١٦٦٩ كان السكان الأرثوذكس يرحبون بالأتراك " كمحررين من جور حكم الإيطاليين الكاثوليك اللاتين " ، وفى السنوات التالية " أخذوا يتحولون إلى الإسلام بأعداد لا يستهان بها " (١٨) .

والفئة الثانية التى تقصاها الكتّاب الإنجليز كانت تتألف من الرجال الذين تحولوا إلى الإسلام للخلاص من الرق ، فالتحول بالنسبة لهؤلاء كان قضاء لغرض كما قال وليام ليثجو William Lithgow عن الأسرى من المجر وترانسلفانيا وبوهيميا الذين اعتقدوا أنهم باعتناقهم الإسلام سيحررون (١٩) ، وكان كثير من الجنود القادمين من أماكن متباعدة مثل صقلية والجزر البريطانية ، لا يكادون يقعون فى الأسر ويسترقون حتى ينبذوا عقيدتهم ، لأنهم كانوا يعتقدون بصورة عامة أن السيد المسلم قد يبقى المسيحى عبداً إلى ما شاء الله ، ولكنه قد يغير فكره بالنسبة إلى مسيحى اعتنق الإسلام ، ووفق تعاليم القرآن فإنه قد يعتقه ، فالقرآن لم يحرم الرق وإنما شجع المسلمين (دون أمر) على عتق إخوانهم فى الدين ممن ملكت أيمانهم (سورة النساء / ٣٦) وهو تمييز ربما لم يكن المتحولون يعرفونه .

وقد كان اعتقاد المسترقين المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام بأن ذلك يؤدى إلى تحريرهم موضعَ طعن دائم مَن قبل الذين عادوا من الأسر ولم يرتدوا ، وكانوا يكتبون

محذرين لمواطنيهم بأن المسلمين لا يعتقون دائمًا الأرقاء المتحولين ، ومنذ وقت مبكر – فى سنة ١٥٧٠ مثلاً – نجد من يعرض للقراء طعنًا فى ميزة الرقيق المتحول إلى الإسلام :

ليس للذين ارتدوا عن ديننا وجحدوه أى زمن محدد للاسترقاق ولا قانون يحتكم إليه بشأن إعادتهم إلى وطنهم ، وكل أمل فى الحرية يعتمد على إرادة السيد المطلقة ورغبته (٢٠) .

وقد كررت الكلمات الأخيرة فى القرن التالى ، فقد كتب هنرى مارش Henry Marsh سنة ١٦٣٣ دحضًا للاعتقاد الذى كان ما زال شائعًا يقول : " ليس للذين يرتدون عن ديننا زمن محدد للاسترقاق ولا حقّ فى العودة ، وكل آمالهم فى الحرية تعتمد على رغبة السيد " (٢١) ، وبعد ثلاثة أرباع القرن كتب بتس حول استرقاقه الطويل وأكد وجهة النظر هذه ، وهى أن الردّة ليست السبيل إلى الحرية ، وكان هو نفسه قد ارتد ولكنه لم يعتق ، فقال بمرارة : " لقد عرفت الكثيرين الذين ظلوا فى الرق سنين كثيرة بعد أن تتركوا " (٢٢) .

وقد وصف الأسرى تجاربهم فى الرق وأشاروا إلى إصرارهم على البقاء على مسيحيتهم تحت أصعب الظروف أو إلى ارتدادهم بسبب التعذيب ، وأراد بعضهم أن يظهروا بطولتهم فى مجال عقيدتهم ؛ بينما كتب آخرون يبررون ضعفهم وتحولهم فيما بعد إلى الإسلام ، وبيّن مارش أنه رغم بقائه ثلاثة عشر عامًا فى الرق وأنه " تعرض لأقسى معاملة وأوحشها " فإنه لم يتترك (٢٣) ، وقبل ربع قرن من ذلك عبر إدوارد ويب Edward Webbe عن اعتزازه بأنه بقى على دينه المسيحى ، وكتب فى " آلام العناء " Travailes أنه كان بوسعه الحصول على " أروع معاملة وتقديم من الأتراك " لو أنه قبل بالتحول ، ولكنه قاوم حتى تحت العذاب (٢٤) ، وقد أكد بتس لقارئيه أنه قاوم الردّة حتى عندما قدمت إليه " العروض الكبيرة " ولم يتحول إلى الإسلام إلا بالإكراه (٢٥) ، وفى سياق بيان مدى حماسة المسلمين للتحويل إلى الإسلام أخذ بعض الكتّاب يصفون التعذيب بتفصيل نابض بالحياة ، بينما أضاف آخرون صفحات من الرسم لبيان مدى وحشية آسريهم (٢٦) . وقد ساعدت هذه الحكايات على توعية المواطنين على مدى الهول فى العالم الإسلامى ، وتوليد شعور معادٍ للمسلمين .

وفى سنة ١٦٢٦ تقدم ألفا زوجة بعرائض إلى الملك ودوق بكنجهام والبرلمان طالبات المساعدة فى افتداء أزواجهن من أسر المسلمين ، ووصفن ما يتعرضون له من " تعذيب لا يوصف وقلة فى الغذاء " وأنهم أصبحوا " بسبب الافتقار إلى الغذاء الروحى لأرواحهم مضطرين إلى التحول عن ديانتهم المسيحية " (٢٧) . وقد تكرر وصف هذا العنف الذى يقترفه المسلمون تجاه أسراهم المسيحيين فى كتب الرحلات والمواعظ لإيقاف الناس على الأوضاع التي يرتد فيها البريطانيون عن الديانة المسيحية إلى الإسلام ، وقد كتب إدموند كيسُن Edmund Cason عام ١٦٤٧ يقول : " كثير من الشباب الإنجليز قد تتركوا تحت الضرب والمعاملة القاسية " (٢٨) ، وقد كرر الكتّاب والوعاظ فى إنجلترا وإيرلنده قصصًا عن قسوة المسلمين تمجيداً للذين صبروا ولم ينبذوا عقيدتهم ، وقد ندّد كوتون ماثر Cotton Mather بالربط بين التعذيب والارتداد ، وأكد أن " المرتدين كانوا فى الأغلب أقل الناس تعرضًا للشدة " ، وقد أوضح فى موعظة له فى بوسطن عام ١٧٠١ أن الارتداد بين الأسرى المسيحيين كان منشؤه الضعف الجسمانى : هناك رجال لم يعتادوا العمل الصعب فلم يطيقوا معاناة الرق ، ولذلك أسرعوا إلى الارتداد ، أما الرجال الإنجليز الأصحاء الذين دَربوا على العمل الصعب وعلى قسوة الحياة وشظفها فإنهم قاوموا الارتداد ، وخرجوا أبطالاً لعقيدتهم (٢٩) . فمقاومة الارتداد لم تكن مسألة عقيدة مسيحية وحسب ، بل كانت أيضًا مسألة سلامة فى الأجسام زادها العمل قوة : العقيدة البروتستانتية السليمة فى الجسم البروتستانتى السليم .

والفئة الثالثة التى لاحظها الكتّاب – الإنجليز تعود إلى البيئة الثقافية ، فالمجتمع الإسلامى – كما لاحظ كثير من الزائرين – كان مجتمعًا قويًا متلاحمًا لأنه واكب بين الشريعة الدينية والحياة المدنية ، فالعيش فى الإمبراطورية العثمانية ، وبخاصة فى المدن الكبيرة ، يقتضى بالضرورة التعامل مع تقاليد المسلمين واحتفالاتهم وأعيادهم ، فالمسيحيون المولودون فى شرق المتوسط وشمال إفريقية واليونان ، وكذلك الزائرون المقيمون هناك ، كانوا يتخذون الزى الإسلامى وعادات المسلمين ، وبما أن العادة – كما كان علماء الأخلاق يقولون فى القرن السابع عشر – تتحول دائمًا إلى طبيعة ثانية ، فإن بعض السكان تحولوا [عن ديانتهم] لأنهم اعتادوا على قيم المسلمين وأعرافهم ، وبعد أن أخذت التجارة مع تركيا تزدهر حذر السير توماس شيرلى من أن " التعامل مع الكفار مفسد جداً " ؛ وهكذا كلما طالت المدة التى يقضيها الإنجليز

فى ديار الإسلام ازدادوا قرباً من اقتباس عادات المسلمين ، وقد كتب يقول : " كثير من الشباب المتهورين من جميع الأمم ، إنجليز أو غير إنجليز ... فى كل ثلاث سنوات يمضونها فى تركيا يفقدون جانباً من عقيدتهم " (٣٠) ، لقد تغلب الإسلام على الإنجليز بحكم العادة الثقافية .

ومثل هذا التفسير ينطبق على المسيحيين المولودين فى الإمبراطورية العثمانية ، فسواء أكانوا من العرب أو اليونان أو الأرمن فإنهم تعلموا لغة الأتراك وتزيوا بزيهم ، وقد بيّن آرون هل Aaron Hill كيف أن المسيحيين " لا ينفكون يقلدون الأتراك بقدر ما يجرؤون عليه " فى الملبس والمأكل والنوم " على الفرشات " ، وذكر ريكوت أن اليونان والأرمن " يقلدون عادات الأتراك " (٣١) ، وقد تسامح الإسلام بطبيعة الحال مع المسيحيين واليهود باعتبارهم جماعات دينية " من أهل الكتاب " ؛ فالقرآن لم يسمح بالتحويل الإجبارى ، وأمر بحماية هذه الجماعات طالما دفعوا الجزية ، والآية ٢٥٦ من سورة البقرة تحرم الإكراه فى الدين ، وكانت السياسة العثمانية فى هذا الصدد منسجمة مع هذه التعاليم وتتبع أحكام الشريعة بدقة ، ولم تكن هناك تحولات كبيرة إلى الإسلام إلا فى غرب البلقان وفى البوسنة وألبانيا ، أما فى شرق المتوسط وشمال إفريقية فإن العثمانيين لم يتبعوا نهجاً منتظماً للتحويل إلى الإسلام ، وفى الحقيقة فإن سليمان القانونى وخلفاءه المباشرين لم يظهروا طوال مدد حكمهم اهتماماً كبيراً بنشر الإسلام ، وفى سنة ١٦٠٠ أيد جورج مانويرنج " أن كثيراً من المسيحيين يقيمون بين الأتراك " ، وكرر هذا القول فى نهاية القرن الطبيب إيليس فيريارد Ellis Veryard بشأن " وجود أعداد كبيرة من المسيحيين فى تركيا بأسرها " (٣٢) ، وفى النصف الثانى من القرن السابع عشر كان فى سميرنا (إزمير) مساجد وبيَع وكنائس للكاثوليك اللاتين والروم الأرثوذكس والأرمن إلى جانب دور العبادة البروتستانتية ، مما يوضح أن التسامح الدينى لم يكن له نظير فى مدن العالم المسيحى الغربى (٣٣) ، وحتى اليوم ، وبعد أربعمائة سنة من الحكم العثمانى للشرق الأوسط ، فإن كثيراً من أجزاء الإمبراطورية السابقة (وبخاصة فى شرق المتوسط) ما زال فيها أقليات لا يستهان بها من المسيحيين .

وقد أكد رحالو عصر النهضة فى شرق المتوسط هذا التسامح الدينى وأشاروا إلى التعامل الودى بين الجماعات الدينية ، وكيف أن المسلمين واليهود والمسيحيين كانوا يشاركون فى احتفالات بعضهم بعضاً ، وقد لاحظ توماس كوريات Thomas Coryat

كيف أنه فى كثير من الاحتفالات كان " المتفرجون من المسيحيين والأتراك على حد سواء " ، وهكذا فعل ريكوت الذى لم يكن فى وسعه إلا أن يثنى على تسامح المسلمين تجاه المسيحيين ، بما فى ذلك احترام المسلمين لرجال الدين المسيحيين (٣٤) ، وكثير من قصص الأسرى فى شمال إفريقية تتحدث عن الاحترام الذى كان يلقاه القسس من آسريهم ، والسماح لهم بالاحتفال بأعيادهم الدينية ، والهدايا التى كانت تقدم لهم لتزيين كنائسهم (٣٥) ، وفى سميرنا (إزمير) كان الأتراك " كثيراً ما يتوقفون فى الكنائس المسيحية " بينما كان آخرون يستمتعون بالاستماع إلى الأطفال يلقون ما لقنوه من تعاليم دينية (٣٦) . وفى أواخر القرن السابع عشر لاحظ الرحالة الفرنسى جان دومون السيد دومون – Jean Dumont – (١٦٦٧ – ١٧٢٧) أن المسلمين يوقرون بعض القديسين المسيحيين ، وفى مناسبات قليلة " يشترك الأتراك والمسيحيون فى بعض الطقوس " (٣٧) . وعندما زار فيريارد محكمة شرعية فى مصر رأى نسخاً من " العهدين القديم والجديد والقرآن " تستعمل " لتحليف اليهود والنصارى والمسلمين كل حسب دينه " (٣٨) ؛ فالمسيحيون واليهود كانوا مجتمعات مستقرة فى الإمبراطورية الإسلامية .

هذا التفاعل عن قرب مع المسلمين جعل بعض المسيحيين المقيمين فى الإمبراطورية العثمانية يستخدمون اللغة العربية أو التركية أو كلتيهما فى المصطلحات الدارجة وعبارات التعجب ، وفى الحقيقة كان هناك شكل من اليونانية يكتب بالحروف العربية ويستخدمه مسيحيو شرق المتوسط ، ولذلك فإن عادة المسلمين فى تكرار الشهادة (لا إله إلا الله ، محمد رسول الله) كان لا بد أن تؤثر فى بعض المسيحيين ، فالمسيحى إذ يسمع من أصدقائه ومن يحتك بهم من المسلمين يكررونها كثيراً قد يقولها عفواً ، ولكن الشهادة هى كل ما يشترط لاعتناق الإسلام ، فإذا نطق المسيحى بالشهادة فى حضرة مسلمين فإنهم يعتبرونه قد تحول من توه إلى الإسلام ، وقد كتب وليم لثغو يقول : " وهكذا فإنه يكون قد تحول فعلاً ، وعليه أن ينبذ دينه المسيحى إلا إذا كان مستعداً لمواجهة الموت " (٣٩) .

ومن هيمنة المسلمين الدينية الثقافية على المسيحيين أخذ الكتّاب الإنجليز يتأملون فى ما ينطوى عليه ذلك من أبعاد سياسية ، وقد لاحظوا أن الرعايا المسيحيين (والزائرين) فى الإمبراطورية العثمانية يخضعون لقانون إسلامى يطبقه حاكم مسلم ، وبطاعة القانون الإسلامى والأخذ بالعادات الإسلامية فإن المسيحيين يضفون على

الإسلام شرعية ضمنية طالما أن قوانين الإسلام هى أيضًا شريعة القرآن ، وهذه الشرعية هى الخطوة الأولى للتحول ، وكان السير توماس شيرلى أول من نبّه قارئيه إلى هذه المشكلة ، ومما قاله إن الإنجليز الذين يدعون " الإمبراطور التركى الأعظم ملك المسلمين " يعتبرون مجدفين لأن كلمة " مسلم " معناها " مؤمن " ، وأى مسيحى يعترف بأن " المحمدى " مؤمن حقًا إنما يعترف بأنه هو كافر " (٤٠) ، ولم يفرّق شيرلى بين الطاعة بحكم الواقع التى كان على المسيحيين تقديمها إلى السلطان وبين الاعتراف بأن السلطان هو الرأس الإسلامى للأمة ، وبتجاهل تام للعواقب التى قد تحل بالمسيحى الذى يرفض طاعة السلطان حذر شيرلى من أن المسيحيين المتمسكين بعقيدتهم يجرى إدخالهم فى الإسلام بطاعة السلطان ، أما بول ريكوت فقد نظر إلى الأمر من زاوية أكثر بهاء ، فقال إن السلطان كان دائمًا فى وقت الطاعون يأمر بطاركة الروم والأرمن " بأن يجمعوا قومهم ويصلوا لإبعاده " (٤١) ، وأضاف أن السلطان يعترف بذلك بشرعية الدين المسيحى ، غير أن جون لوك فى " رسالتان فى الحكومة "Two Tracts on Government خالف ريكوت وذهب إلى أنه فى حالة وجود نظير فرضى ذى حكومة مسيحية لا يجوز للحاكم المسيحى أن يأمر رعاياه غير المسيحيين بأن يصلوا من أجل رفع كارثة ما ، وبطبيعة الحال فإن لدى الحاكم السلطة للقيام بذلك ، ولكنه ينبغى ألا يفعل ، لأنه بذلك يضفى الشرعية المسيحية على دين غير مسيحى (٤٢) ، ولم يفهم ريكوت ولا لوك كيف يستطيع المسلمون تقبل المسيحية على أنها دين توحيد منزل دون أن يزعزعوا الشرعية القدسية للإسلام ، ولم يدرك أى منهما أن العقيدة الإسلامية وإن تكن تستنكر بعض جوانب العقيدة المسيحية فإن للمسيحيين (واليهود) مكانة محمية عند الحكومة الإسلامية الدينية فى القرآن وعند العثمانيين .

وقد اعترف الكتّاب الإنجليز أن المسلمين لم يكونوا يُكرهون المسيحيين على التحول عن دينهم ، وإن كانوا يمارسون بعض الضغط ، وقد قال جورج ساندس George Sandys سنة ١٦١٠ " إنهم لا يكرهون أحداً " (٤٣) ، وقال بلاونت " إن الأتراك لا يقتلون أحداً لدينه " (٤٤) ، غير أن الفئة الرابعة من المتحولين تتعلق ببعض الأساليب العثمانية الفظة ، فقد كتب مؤلف " سياسة الإمبراطورية التركية " The Policy of the Turkish Empire سنة ١٥٩٧ أن المسلمين فى حماستهم لتحويل المسيحيين [إلى الإسلام] قد يلجأون أحيانًا إلى أساليب " ماكرة بغيضة " ، وأكثر ما

يلجأون إليه " تلفيق التهم " ضد المسيحى ، واتهامه بإهانة النبى أو " محاججتهم فى شريعتهم ودينهم " (٤٥) ، وبما أن العقاب على مثل هذه الجرائم هو الموت فليس للمتهم سوى سبيل واحد لإنقاذ نفسه وهو اعتناق الإسلام ، وإذا ضرب مسيحى مسلمًا فإنه يتعرض للخطر نفسه ، فيضطر أن يأخذ بالخيار نفسه (٤٦) ، وقد كتب هنرى مارش : " إذا قلت شيئًا ضد دينهم أجبرت على الختان " (٤٧) ، وإذا وجد مسيحى فى إحدى دور الدعارة – وكان منها فى إستامبول ، حسب قول لثغو ، أكثر من ٤٠٠٠٠ – فإنه يكون عرضة للاسترقاق ما لم يعتنق الإسلام (٤٨) .

أما مدى صحة هذه الملاحظات حول التحول (ودور الدعارة) فأمر يتعذر تبينه ، خاصة إذا عرفنا أن كثيراً من الكتّاب كان يجمح بهم الخيال عند الكلام عن المجتمع والدين الإسلاميين (٤٩) ، وفى الحقيقة فإن محاولة المسلمين تحويل المسيحيين (واليهود) كانت تختلف تبعًا لقناعات الأفراد ومكانهم الجغرافى ، فبعض المسلمين – وبخاصة المغاربة الإسبان (الموريسكيين) المرورين – لم يكونوا يتورعون عن استعمال الضغط وفى بعض الأحيان القوة ، أما المسلمون الآخرون فكانوا يدرسون خلفية المتحولين ويرفضون قبولهم إذا اشتبهوا بوجود دوافع خفية لاعتناقهم الإسلام كالتحرر من الرق ، وكان هذا التفاوت فى الموقف يعتمد أيضًا على جنسية الراغبين فى الإسلام : فالمسلمون كانوا يقبلون المسيحيين واليهود من أبناء البلاد فى دينهم دون عناء ، وقد ذكر ساندس أن الأتراك كثيراً ما كانوا يقدّمون المال إلى المسيحيين الشرقيين لتحويلهم ، كما كانوا يعفونهم " من كل جزية وضريبة " (٥٠) ، غير أنهم كانوا فاترى الحماسة فى تحويل المسيحيين الأوروبيين – وبخاصة الأسرى – إلى الإسلام ، وكان السبب ماديًا صرفًا : فالأسرى قد يفتديهم أبناء ملّتهم أو يبادلون بأسرى مسلمين فى العالم المسيحى ، أو يكلفون بالعمل الشاق فى المراكب ، بينما يتعذر ذلك فى حال المتحولين ، وقد كتب الأسير الفرنسى دى أراندا **D'Aranda** يقول : " إن المرتدين أقل قيمة من المسيحيين ، فإنهم عندما يتتركون لا يجبرون على التجديف كالمسيحيين " (٥١) ، وكثير من المسلمين لم يكتفوا بمحاولة ثنى أرقائهم عن التحول بل منعوهم بالقوة من ذلك ، وذات مرة حاولت جماعة من الأسرى الفرنسيين اعتناق الإسلام أملاً فى تجنب الرق ، ولكن السلطان سليمان الثانى سمح لهم باعتناق اليهودية بدلاً من ذلك ، لأنهم فى حالة كونهم يهوداً يمكن أن يظلوا أرقاء إلى أن يفتديهم أبناء ملّتهم (٥٢) ، وبينما كان بعض المسلمين تحدوهم رغبة حثيثة فى تحويل الأسرى ، فإن آخرين كانوا يفضلون الكسب من فديتهم (٥٣) .

ولعله مما ساعد المسلمين على تحويل العديدين من البريطانيين والمسيحيين الأوروبيين إلى الإسلام هو جهل المسيحيين بعقيدتهم ، كما كانت حالة المسيحيين أبناء البلاد ، وقد كتب بلاونت أن العثمانيين أفقروا المسيحيين الأصليين واستولوا على كنائسهم وحرموهم من تعليم دينهم (٥٤) ، وهذا الاستنزاف لحيوية المسيحية الفكرية كان أكثر الأساليب فعالية لاكتساب المتحولين ، وقد لاحظ ريكوت أن الأتراك أضعفوا المسيحيين ثقافيًا لكى " يستدرجوا المتحولين ويقووا مملكتهم " (٥٥) ، ويضيف آرون هل أن المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية كانوا كل سنة " يزدادون جهلاً عن الأجيال السابقة " ؛ ومن جراء ذلك كان يسهل استدراجهم إلى " اعتناق العقيدة التركية " (٥٦) . وقريب من ذلك ما كتبه بتس مبينًا أن السبب الرئيسى للردة من جانب الإنجليز (الأسرى منهم والأحرار) هو كونهم لم ينشّأوا التنشئة السليمة على التعاليم المسيحية : فكثير من " الأشخاص الجهلة المساكين الذين أصبحوا " محمديين " ما كانوا ليقدموا على ذلك لو أنهم لقنوا التعاليم المسيحية كما ينبغى " (٥٧) ، فكان البريطانيون محتاجين إلى إعداد مذهبى أفضل لمواجهة الإسلام ، وفى خطبة ألقيت فى احتفال بعودة أحد المرتدين البريطانيين إلى المسيحية عام ١٦٣٨ حث وليم غاوج William Gouge على التعليم الدينى لجميع المسافرين إلى البحر المتوسط ، وبيّن أن الطريقة الوحيدة لتمكين الإنجليز وغيرهم من البريطانيين من مقاومة الردّة هى أن يكونوا متمكنين من عقيدتهم ؛ " فالمسيحى الراسخ فى تعاليم عقيدته يفضل استئصال أعضائه عن بعضها وأن يقطّع جسمه وروحه إربًا إربًا على أن ينتزع من عقيدته " (٥٨) ، فإذا كان على الأتراك ما يلامون به لنجاحهم فى تحويل المسيحيين عن ملّتهم ، فالمسيحيون يلامون بنفس المقدار لكونهم لم يحصّنوا أنفسهم ضد مساعى المسلمين الدينية والثقافية .

ولم يكن تحويل المسيحى إلى الإسلام صعبًا ، فقد كتب فرنسيس نايت بعد أن رأى " الأعداد التى لا تحصى " من المسيحيين يتحولون إلى الإسلام خلال السنوات السبع التى قضاها أسيرًا فى الجزائر : " يا إلهى ! ما أسهل قيام هؤلاء باعتناق الدين الجديد ، وهم يعتزون بذلك فى الاحتفالات التركية وبعقيدة كانت ذات يوم مقيتة عندهم " ، وقد صدمته سهولة الانتقال وانعدام أى شعور بالخزى أو الخوف ، ولم يساورهم أى إحساس بالقلق أو الخوف لا من العذاب فيما بعد ولا من تخليهم عن

تاريخهم وخلاصهم ، " ولو كان لديهم من الشرف ما لدى المرأة الفاجرة ، التى تفقد إحساسها بالخزى بمجرد إرخائها رداءها ولكنها تسترده إذ تشده ، لكان لهم بعض الأمل " (٥٩) ؛ ولكن لم يكن ثمة شعور بالخزى لدى المرتدين ولا التزام بالمسيحية حتى الموت ، وفى الحقيقة قليل من المسيحيين كانوا مستعدين لدفع أرواحهم ثمناً لدين المسيح ، بينما كان كثيرون آخرون مستعدين لاطّراح المسيح والبقاء على قيد الحياة ، وقد وجد الكتّاب الإنجليز مجالاً للاعتزاز بأن البروتستانت ضحوا بأنفسهم من أجل إيمانهم بإنجلترا وويلز فى عهد الملكة مارى ، وفى حالات نادرة فقط اختار مسيحيون فى الإمبراطورية العثمانية الشهادة على الردّة : كل عام " يلقى مسيحى أو آخر الشهادة فى سبيل عقيدة المسيح ، ولكن كثيرين يغيرون دينهم ويجحدون عقيدتهم حذر الموت " (٦٠) ، وبالنسبة للكتّاب الإنجليز الذين تغذوا على الشهداء المجيدين فى كتاب فوكس الرائع (٦١) ، فإن المرتد جبان يستحق العقاب الأليم ، وإنه مسيحى بعيد عن البطولة غير مستعد لتقليد المسيح .

البريطانيون المتحولون إلى الإسلام

تشكل الفئات الأربع المتقدمة الواجهات التى استخدمها الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديون والأوروبيون فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لشرح دوافع تحول المسيحيين إلى الإسلام ، وجدير بالذكر أن الأدلة المستقاة من الوثائق الحكومية وغيرها من المصادر حول المتحولين البريطانيين إلى الإسلام تؤيد هذه الفئات ، والعرض التالى للبريطانيين المتحولين يبين مدى التحول فى الفترة موضوع الدراسة .

إن أول متحول إنجليزى إلى الإسلام ورد اسمه فى مصدر إنجليزى ، وهو " الرحلة إلى طرابلس " The Voyage made to Tripolis (١٥٨٣) ، كان خادماً ، " ابن أحد حراس ملكتنا ... وكان اسمه جون نلسُن John Nelson " (٦٢) ، وبعد ذلك نجد المتحولين يذكرون دائماً فى كتب الرحلات ، وبخاصة عندما يأمرهم آسروهم بأن يحولوا أبناء جلدتهم إلى الإسلام كما جرى فى حالة نلسُن ، ففى أواسط الثمانينيات من القرن ، ونتيجة لتوتر العلاقات مع إسبانيا وهبوط التجارة مع ألمانيا تبعاً لذلك ، أخذت السفن الإنجليزية تجترئ على اقتحام البحر المتوسط للمنافسة على تجارة البنادقة والأتراك ، وقد أسر قراصنة شمال إفريقية " كثيراً " من السفن وأُجبر

" كثير " من البحارة " على التترك " (٦٣) ، وفى نيسان (إبريل) ١٥٨٥ كتب وليم هاربورن William Harborne ، أول سفير إنجليزى لدى استامبول ، إلى السير فرنسيس والزنغام Sir Francis Walsigham سكرتير الملكة عن " حسن ملك الجزائر أن " مرتده " يأخذ سفننا " (٦٤) ، وهذه الإشارة إلى مرتد فى مركز عالٍ تذكّر " بالقائد ظافر المرتد الإنجليزى " الذى ذكره دييغو دى هيدو Diego de Haedo سنة ١٨٥١ (٦٥) . وفى سنة ١٥٩١ زار جون ساندرسن John Sanderson استامبول ولاحظ أن " كثيراً من الإنجليز ، شيوخًا وشبابًا ، قد تتركوا ، حسبما أذكر ، مثل بنجامين بشوب Benjamin Bishop وجورج بطلر George Butler وجون أمبروز John Ambrose وغيرهم " (٦٦) ، وقد ذكر هـ. ر H. R فى " أخبار من البحار الشرقية " Newes from the Levane Seas فى سنة ١٥٩٣ أن " إنجليزيًا تترّك وله قدر من الحظوة لدى ملك الجزائر " (٦٧) ، وعندما ذهب توماس دلام Thomas Dallam إلى إستامبول عام ١٥٩٩ حاملاً هدية إلى السلطان من شركة شرق المتوسط كانت عبارة عن أرغن موسيقى ، التقى عددًا كبيراً من " المسيحيين المرتدين ... وكان أكثرهم من الإسبان والإيطاليين وأبناء الجزر المجاورة " ، وفى استامبول التقى بمسلم " مولود فى كورنوول " (٦٨) ، وفى العام نفسه أسرت إحدى سفن البندقية مرتدًا إنجليزيًا اسمه ألبرت ترو Albert Trew ؛ وفى سنة ١٦٠٩ وصف جورج ولكنز George Wilkins إنجليزيًا " تخلى عن المسيح ليتبع محمداً ، وتحول من مسيحى إلى مغربى " (٦٩) . وقد أشار السير هنرى مدلتُن سنة ١٦١٢ إلى " الشاب التابع للسيد بمبرتُن " الذى تحول إلى الإسلام ، كما ذكر لثغو " مرتدًا إنجليزيًا اسمه وُلسن Wolson " لقيه فى كريت ؛ والشخص الذى أصبح القرصان الشهير " شفر " [جعفر ؟] Chafar سنة ١٦٣٠ كان إنجليزيًا (٧٠) .

وفى سنة ١٦١٠ اعتنق الإسلام ستة وأربعون بريطانيًا وبعد مدة أسروا فى البحر (٧١) ، وفى سنة ١٦١٦ بلغ شركة الهند الشرقية أن خادمًا " أسلم روحه للشيطان بأن أصبح محمديًا ملعونًا " (٧٢) ، وفى سنة ١٦١٩ لاحظ مؤلف " Relations of the Christianitie of Africa, especially of Barbarie and Algier (نشره بيرتشاس) أنه ما بين ١٦٠٩ و ١٦١٩ كان أكثر المرتدين من ألمانيا (٨٥٧ مرتداً) يأتى بعدهم ٣٠٠ من إنجلترا " (٧٣) ، وفى سنة ١٦٢٢ أفاد السير توماس رو ، سفير إنجلترا فى إستامبول ، أن إنجليزيين تحولا إلى الإسلام " بالقوة وبسبب ضعف

النفس " (٧٤) . وفى السنة نفسها أورد جون رولنز فى كتابه " الاستعادة الشهيرة الرائعة لسفينة برستولية The Famous and Wonderful Recovery of a Bristol Ship of Bristol إشارة إلى " أكثر من مائة شاب وسيم أجبروا على التترك ، وكانوا جميعهم من الإنجليز " ؛ وإلى " جون غوديل John Goodale ، إنجليزى تترك " ؛ وهنرى تشاندلر Henry Chandler وهو ابن بدّال فى ساوثويرك غيرّ اسمه إلى " الريّس رمضان " ؛ ورتشرد كلارك Richard Clarke الذى غير اسمه إلى جعفر ؛ وجورج كوك George Cooke الذى تسمى " رمضان " ؛ وجون براون John Browne الذى تسمى " مم " Memme ؛ ووليم ونتر William Winter الذى تسمى مصطفى (٧٥) . وفى السنة السابقة ، أى فى سنة ١٦٢١ ، أسر القراصنة المغاربة وليم إيزر William Ezer الذى كان عمره ١٢ سنة وتمّ تحويله إلى الإسلام ؛ وفى سنة ١٦٢٢ أسر توماس هيرب Thomas Herb فى القتال الإنجليزى وهو فى التاسعة من عمره ؛ وفى سنة ١٦٢٣ أسر أيضًا أندرو وليمز Andrew Williams وهو فى السابعة ؛ ولم يُعد أى من هؤلاء الأطفال إلى إنجلترا (٧٦) ، وفى أيار (مايو) ١٦٢٥ ورد ذكر " مرتدين من الإنجليز والفلمنكيين " ؛ وفى سنة ١٦٢٦ أسر إسبانيون فرنسيس بارنز / بارنى Francis Barnes/ Barney قبطان سفينة تونسية ، وروبن لوكار Robin Locar من بليموث (الذى غير اسمه إلى إبراهيم وكان يعرف بمامى الإنجليزي) ، وكان كل منهما ريّس قراصنة عند الجزائريين ؛ وفى سنة ١٦٣٠ ذكر جون هارسُن John Harrison" مرتدًا إنجليزيًا " فى سلا ، وفى سنة ١٦٣١ تحدث عن " مرتد من دارتموث " (٧٧) .

وفى معرض الحديث عن عبد الملك حاكم مراكش ذكر هارسُن فى سنة ١٦٣٣ أنه كان " يكره الصبيان الإنجليز على أن يصبحوا مغاربة " ، ويضيف فى وقتٍ لاحق أن خليفة عبد الملك حوّل بالإكراه ثمانية من الإنجليز إلى الإسلام (٧٨) ، وفى سنة ١٦٣٥ أسر الإسبان اسكتلنديين على سفينة تركية وتمّ احتجازهما لأنهما كانا مرتدين ؛ وفى السنة التالية ذكر القرصانان " التركيان " "محمد وحمد " اللذان أسرهما الأسطول الإنجليزى أنهما " أقلعا من سلا مع خمسة من المرتدين كان أحدهم إنجليزيًا " (٧٩) . وفى سنة ١٦٣٨ أحضر وليم بليك William Blake على سفينة " ثلاثة مرتدين " ، ثم لقى " مرتدًا إيرلنديًا " كان قبطان سفينة من سلا (٨٠) ، وفى سنة ١٦٤١ أشار إيمانيول دى أراندا إلى " إنجليزى ، ولكنه مرتد " كان مع

القراصنة الجزائريين الذين أسروه ، وفيما بعد أورد إشارة نادراً ورودها فى المصادر الإنجليزية إلى " امرأة تركية " كانت " إنجليزية " (٨١) ، وأثناء أسر وليم أوكيلى William Okeley فى الجزائر ذكر " إنجليزياً مرتداً " (٨٢) ، وفى سنة ١٦٤٣ أسر جون تلا John Talla المرتد الإنجليز الذى كان يعرف باسمه الإسلامى " سليمان " ، وقد أسره الإسبان (٨٣) . وفى أيلول (سبتمبر) ١٦٤٥ رست فى كورنوول سبع سفن لقراصنة المغرب وقاد]بحارتها [إلى الداخل بعض المرتدين من البلاد " (٨٤) ، وفى شباط (فبراير) ١٦٤٥ جاء فى تقرير قدمه حاكم الرباط ذكر للمرتد الإنجليزى رتشرد بنسال Richard Pensal واثنين من الإيرلنديين " جان جوفر " Jean Jouffer و " بيتر موريز " (٨٥) Pieter Mores ؛ وفى سنة ١٦٥٥ ورد ذكر " الريّس سليمان ... مرتد من مواطنى إيرلندة " كان قبطاناً فى الجزائر (٨٦) ، وفى " مغامرات المستر ت. س " (.Adventures of (Mr. T. S الذى نشر سنة ١٦٧٠ (ولكنه يصف أسره فى أواخر الأربعينيات) ورد ذكر " لمرتدين إنجليز " و " مرتد من كورنوول " (٨٧) .

وفى فترة عودة الملكية أرسل شارل الثانى الكابتن هاملتن Captain Hamilton لافتداء بعض الإنجليز الذين استرقوا فى ساحل المغرب ، ولم ينجح الكابتن فى مهمته لأن أولئك الرجال كانوا قد اعتنقوا الإسلام ولم تعد بهم رغبة فى العودة إلى إنجلترا ، وكتب قائلاً : " إنهم مغرون بنبذ ربهم من أجل حب النساء التركيات ، وهن على وجه العموم جميلات جداً " (٨٨) . وفى سنة ١٦٦٩ أمر الملك السير توماس ألن Thomas Allin بأن يحاول أسر المرتدين الإنجليز من بين الأتراك ، وفى السنة نفسها أشار مقيم فى فاس إلى مرتد إنجليزى " كان فى البلاد " (٨٩) ، وبعد أن وصف ريكوت الردّة بين المسيحيين فى اليونان ، تذكر " الرجال الإنجليز المساكين الذين تخلوا بحمق ونذالة عن عقيدة المسيح فى المغرب وبعض أجزاء تركيا واصبحوا ، كما نسميهم ، مرتدين " (٩٠) ، وفى آب (أغسطس) ١٦٧٠ أشار السير إدورد سبرغ Edward Sprigg أميرال الأسطول فى البحر المتوسط إلى " شخص اسمه براون وهو مرتد إنجليزى " كان يبحر مع الأتراك (٩١) ، وفى كانون الثانى (يناير ١٦٧٢) وصف جون لوق John Luke كيف أن " براون ، المرتد الإنجليزى " رسا فى طنجة للتموّن (٩٢) ، وفى سنة ١٦٨١ أشار توماس بيكر Thomas Baker ، القنصل الإنجليزى فى طرابلس ، إلى " حسن أغا الذى كان اسمه قبل تتركّه الاختيارى إدوارد فاونتن -Edward Foun taine من أسرة طيبة فى نوفوك كما يقول " ، وفى وقت لاحق من السنة نفسها سجل

أن " حزيقيا وير Hezekiah Ware و - - - من لندن مارنرز على الباخرة تشارلز ، تحت قيادة بيتر وول Peter Wall ، تتركا قبل سنة طوعًا فى ميناء الإسكندرية (وهو شيء ليس بالقليل الحدوث بين بحارتنا السكيرين العنيدين)" (٩٣) .

ومن الأمثلة التى تسترعى الانتباه للمرتد الإنجليزى الذى أحرز الثروة والمركز شخص اسمه جيمس رولند James Rowland ، والقليل الذى نعرفه عنه جاء فى " رسالة من طنجة " (١٦٨٢) A Letter from Tangiers وصفته بأنه مرتد يعيش فى طنجة (٩٤) ، ولم يُذكر متى تحول إلى الإسلام ، غير أن تحوله لم يمنعه من الاحتفاظ بزوجته الإنجليزية معه ، وليس معروفًا ما إذا كانت هى أيضًا قد تحولت ، مع أن رغبتها فى العودة إلى إنجلترا بعد وفاة زوجها - وأنها أُذن لها بذلك - توحى بأنها لم تتحول ، والإسلام يسمح ، بطبيعة الحال ، للزوجة المسيحية أو اليهودية بأن تبقى على ملّتها .

وليس من الواضح ما إذا كان رولند هو " الإنجليزى المرتد " الذى رافق السفير المراكشى محمد بن هادو أثناء زيارته إنجلترا سنة ١٦٨٢ (٩٥) ، وقد ذكر إفلين Evelyn فى ١١ كانون الثانى (يناير) ١٦٨٢ أنه قيل إن السفير كان ابن امرأة إنجليزية ، بينما كان مساعده مرتدًا (ولعله لم يكن رولند وإنما حمد لوكاس المغربي) ، وقد ذكر بتس فى سيرته الذاتية " مرتدًا إيرلنديًا قام بالحج إلى مكة ، وإنجليزيًا اسمه جون غراى John Grey تحول إلى الإسلام وأتقن العلوم الإسلامية حتى أصبح أحد " المتعصبين " (٩٦) ، وفى سنة ١٦٩٢ ذكر فرنسيس بروكس Francis Brooks أنه كان هناك ٣٤٠ إنجليزيًا أسرى لدى حاكم الجزائر ، وأن ٧٠٠ من المسيحيين كانوا قد اعتنقوا الإسلام (٩٧) ، وفى نهاية القرن تلقى جون لوك خبرًا من نيو إنجلند عن أسر جيمس غيلام James Gillam " الذى كان فى خدمة المغول وأصبح " محمديًا وختن " (٩٨) ، وفى القرن الثامن عشر ذكر جون وندس John Windus ، الذى كان مؤرخ بعثة أرسلها جورج الأول لافتداء أسرى مسيحيين فى مراكش ، أنه كان هناك ١١٠٠ من المسيحيين الأرقاء ، منهم ٣٠٠ إنجليزى ، ومن هؤلاء تسعة عشر " أصبحوا مغاربة " (٩٩) ، وقد كتب توماس بيلو قصة أسره وتحوله وذكر جلاد ملك المغاربة - وهو مرتد إنجليزى - كان قصابًا فى إكستر يسمى عبد السلام " (١٠٠) .

ومع أنه قيل إن بعض هذه التحولات تمّ بالإكراه ، فإن ثمة نقطة هامة ينبغى أن نثبتها هنا فيما يتعلق بالأسرى والمتحولين ، وهى أن كثيرًا من البريطانيين عادوا إلى إنجلترا بعد سنين من الاسترقاق عند المسلمين دون أن ينبذوا المسيحية ، وباستثناء الأطفال كان يمكن للرجل الإنجليزى - أو المرأة الإنجليزية - أن يعيش بين المسلمين وأن يرفض التحول - أى يرفض أن ينصاع للتهديد أو أن يستسلم للإغراء - ومع أن المسلمين كانوا يبذلون الجهود الحثيثة " لاكتساب " المسيحيين إلى الإسلام ، ومع أنهم كانوا يلجأون أحيانًا إلى الإكراه ، فإن المسيحى غير الراغب حقًا فى التحول كان يستطيع الرفض ، وقد كتب رتشرد هازلتن Richard Hasleton سنة ١٥٩٣ يصف تجربته قبل عشر سنوات فقال : إن آسرًا جزائريًا " حاول جاهدًا إقناعى بأن أصبح مغربيًا " (١٠١) ، وفى سنة ٥٢٦١ كتب روبرت آدمز Robert Adams ، الذى كان أسيرًا فى سلا ، يصف فى رسالة إلى والديه الظروف الرهيبة التى يعيش فيها ، وأضاف أنه يضرب كل يوم لإكراهه على التحول أو الإسراع فى دفع الفدية - ولكنه قاوم (١٠٢) .

وكتب جون ساندرسن أثناء زيارته لاستامبول قائلاً : " جاءنى تركى عجوز وراح يحضنى على الإسلام " (١٠٣) ، وكتب توماس سمث Thomas Smith: " سئلت أنا نفسى فى رواق القديسة صوفيا لماذا لا تسلم وتصبح واحدًا منا ؟ " (١٠٤) ، وهذه الدعوات وكثير غيرها ، أو الضغوط للتحول ، تبين أن البريطانيين كان فى وسعهم رفض الإسلام سواء أكانوا أرقاء مثل هازلتن وآدمز أو أحرارًا مثل ساندرسن وسمث ، لقد كان هناك دائمًا مجال للاختيار ؛ وقوائم الأسرى المفتدين التى كانت تنشر فى إنجلترا فى القرن السابع عشر لا تطمئن وحسب الأقارب إلى حسن حالة أقاربهم من الأسرى ، بل تثبت أيضًا للمجتمع الإنجليزى أنهم لم يتحولوا دائمًا إلى الإسلام - وأن الذين أسلموا لم يكن إسلامهم بالضرورة بسبب الاسترقاق أو التهديد .

وقد أصر إدورد كلِت Edward Kellet سنة ١٦٢٨ على أن كثيرًا من الإنجليز يتحولون إلى الإسلام بعد الاستسلام " لإغراءات المسلمين لا بسبب العنف " ، " ولإغراء الحصانة فى الوقت الحاضر والرفاهية الموعودة " ، "ولوعودهم المغرية " (١٠٥) ، وقد وافق بول ريكوت على أن اليونان كانوا يتحولون إلى الإسلام بسبب مغرياته : " المنزلة والامتيازات المتخيلة للتركى دفعت كثيرًا من اليونان والأرمن واليهود والأمم الأخرى إلى الإسلام " (١٠٦) ، وقد تحول آخرون إلى الإسلام لأنهم فضلوه على دينهم (١٠٧) .

وقد قال مؤلف " السياسة " The Policy: " كم من مسيحى اختار الختان بطوعه واختياره " ، ولاحظ أن ذلك " كثير الحدوث " (١٠٨) ، وبعد قرن من الزمان أيد جوزف بتس أن مثل هذا التحول ما زال يحدث : " هناك كثيرون يتحولون [إلى الإسلام] باختيارهم دون أن يتعرضوا لأى تخويف أو قسوة " (١٠٩) ، وقد استخدم بتس وآخرون كلمة " طوعاً " لوصف تحول المسيحيين إلى الإسلام ، وقد أشار بلاونت إلى " المرتدين طوعًا " ، وكذلك فعل جون رولنز وبارثلوميوس جورجيفتز (١١٠) ، وفى المعاهدة التى عقدت بين إنجلترا وطرابلس سنة ١٦٧٦ ، أدخل السير جون ناربره Sir John Narborough الذى فاوض باسم الملك شارل الثانى ، المادة التالية :

لا يسمح لأى من رعايا ملك بريطانيا العظمى إلخ بأن يتحول إلى تركى أو مغربى فى مدينة طرابلس ومملكة طرابلس ، ولا استدراجه بأى نوع من المغافلة أيًا كان ما لم يحضر بطوعه واختياره أمام الداى أو الحاكم مع ممثلى القناصل الإنجليز ثلاث مرات فى مدى أربع وعشرين ساعة ويصرح كل مرة بقراره أن يتحول إلى تركى أو مغربى (١١١) .

لقد كان التحول إلى الإسلام سهلاً فاضطر ناربره إلى أن يصعّبه على مواطنيه ، وقد لاحظ ريكوت أن بعض المتحولين " يصبحون حقًا " أتراكًا " ، وأن بعضهم يقتنعون حقًا بصحة هذه العقيدة ، إما بحكم العادة أو انسياقًا مع شهواتهم " (١١٢) ، وكان من الصعب على ريكوت ورولنز (الذى ذكر أيضًا " الشهوة ") الإقرار بأن تحول المسيحيين إلى الإسلام لم يكن دائمًا مرده إلى " الشهوات " أو " الخطأ " .

حقًا إن رغبة المسيحيين فى التحول إلى الإسلام كانت ناشئة عن ذلك حتى إن أبناء ملتهم استخدموا القوة لمنعهم ، ففى كانون الثانى (يناير) ١٦٨١ كتب توماس بيكر فى مفكرته الحكاية التالية عن إنجليزى :

وليم ـ ـ ـ ـ مدفعى لدى فرنسيس وبنجامين بنك دخل وقت الظهر القلعة ومثل أمام الداى وأعلن أنه جاء ليتترك ونطق عدة مرات الكلمات المعهودة التى يُدخل بها هؤلاء الأنذال فى المعتقد الخرافى الملعون .

ولم يكن بيكر مستعداً للسكوت على ارتداد إنجليزى ، وعندما سمع الخبر " دخل القلعة وأخذ الذى كان وغداً وسيبقى ولا شك " (١١٣) ، وقد كان لا بد من القسر لمنع

المسيحيين من اعتناق الإسلام بحريتهم ، فالعالم الإسلامى عند بحار مثل وليم لم يكن " مصدر الرعب الراهن للعالم " ، بل على النقيض من ذلك كان يبدو له عالم الفرص والأمانى .

ولسوء الحظ لم يبق لدينا نص من بريطانى من أوائل العصر الحديث اختار بطوعه التحول إلى الإسلام والبقاء فى الإمبراطورية الإسلامية لأن مثل هذا المتحول لم يعد قط إلى وطنه الأصلى لينشر عمله [114] ، وما بقى لدينا هو حكايات من أشخاص استرقوا فقاوموا التحول ، أو مثل جوزف بتس تحولوا ثم عادوا إلى المسيحية عند عودتهم إلى إنجلترا ، ورواية بتس - وهى أول رواية فى الإنجليزية على لسان متحول إلى الإسلام - إلى جانب الروايات عن الأسر من قبل أشخاص لم يتحولوا ، تلقى ضوءًا على الخلفية والمكانة الاجتماعيتين " للمرتدين " ، فالمتحولون إلى الإسلام كانوا دائمًا على وجه التقريب من الطبقات الاجتماعية الدنيا - البحار ، طباخ السفينة ، خادم فى السفينة ، التاجر ، صياد السمك ، الجندى - مع أنهم كانوا فى بعض الحالات أشخاصًا من ذوى المكانة : شاع أن شخصًا من الطبقة الأرستقراطية اعتنق الإسلام والتحق بالقرصان وورد Ward ، بينما بنجامين بشوب الذى ذكره ساندرسن كان قد عين قنصلاً فى مصر عام ١٦٠٦ ، وبعدها اعتنق الإسلام ثم اختفى من البيانات العامة ، غير أن أعداد " المرتدين " من الفقراء والمحرومين كانت أكثر بكثير [115] ، وكما لاحظ السير توماس رو سنة ١٦٢٦ فإن أكبر عدد من السفن فقد وأكبر عدد من الأسرى أخذ كان من الغرب وصيادى الأسماك الفقراء الذين كان عليهم أن يشتروا " حريتهم بأرواحهم " [116] ، ولكن كان هناك متحولون من المدن الكبيرة فى إنجلترا واسكتلندة وإيرلندة دفعهم إلى ركوب البحر الحاجة المالية [117] ، وعندما كان يأسرهم المسلمون كان بعضهم يتحول ، وكما أوضح السير غودفرى فشر Sir Godfrey Fisher فى أوائل العصر الحديث فإن " البحارة الذين كانت أحوالهم لا تفضل الرق إلا قليلاً كانوا يسعون إلى الانتصاف من ظلامات عديدة بتغيير ولائهم أو دينهم ، وفى بعض الأحيان كان يقوم بذلك الطاقم كله فى وقت واحد " [118] ، ولم يكن مردّ التحول إلى الإسلام بالضرورة إلى وضاعة شخصية أو سوء خلق من جانب المتحول ، وإنما كان مرده - كما أقر رو وغيره - إلى الفقر والتشريد والعجز والرغبة .

وكان المسيحيون يتحولون أيضًا لانبهارهم بالقوة والآمال التى تتراءى لهم من تعاملهم اليومى مع المسلمين ، وإذا كان رحالة مثل بلاونت يعجب بالأتراك " لأفعالهم المجيدة فى العالم " ، وإذا كان ملكه ينظر إلى " الباب العالى " على أنه " أعظم ملك فى العالم " (١١٩) فإنه من المستغرب حقًا ألا يكون الإنجليزى العادى مأخوذًا بهيبة إمبراطورية الأتراك ، ومغرى بالانتماء إليها ، مثلما دعى بلاونت ورفض بأدب ، وقد كتب توماس ساندرز يقول إن خادمًا فى سفينة " فهم أن من يتترّك سوف ينادم ابن الملك ، فجرى إلى الشاطئ وتترّك بطوعه " (١٢٠) ، ولم يُذكر قط ما المزايا التى اعتقد هذا الخادم أنه سيحصل عليها بتحوله ، ولكنه مع ذلك تخلى عن تاريخه ومجتمعه للانتماء إلى ثقافة جديدة وأمل جديد .

هذا الخادم وغيره من "صغار " الرجال كانوا يتعاملون مع المسلمين ، إما لأن المتاجرة معهم كانت السبيل الوحيد لمعاشهم ، أو لأن المسلمين أسروهم : فلم يكن أمامهم خيارات كثيرة ، لم يرسلَوا فى بعثات ملكية فيتمتعون بحماية ملكية ، ولا كانوا من المتجولين الذين يدفعهم حب الاستطلاع إلى اكتشاف ممالك الإسلام وهم واثقون من مكانتهم فى مجتمعهم ، هؤلاء البريطانيون الفقراء والمحرومون الذين تحولوا إلى الإسلام واستقروا بين المسلمين لم يبق منهم سوى أسمائهم : ليس فى وسعنا أن نعرف شيئًا عن جورج كوك أو أى من " الخمسة عشر من المرتدين الإنجليز الذين ختنوا " ولقيهم لثغو فى تونس (١٢١) ، لقد كانوا فى إنجلترا غفلاً لم يسترعوا أى اهتمام ، وقد كتب كيسن يقول إن الشباب الإنجليز الذين تحولوا إلى الإسلام " نقلهم الأتراك إلى الإسكندرية وغيرها من الأجزاء الشرقية " - وبعد ذلك لا نجد أية إشارة إليهم (١٢٢) ، لقد اندمج هؤلاء الرجال فى المجتمع الإسلامى وبدأوا حياة جديدة - وبأسماء جديدة ، فقد كانت " الحركة الاجتماعية " فى الإمبراطورية الإسلامية شديدة ، " ولم يكن فى العالم المسيحى مثل هذا القدر من قلة التساؤل عن ماضى المرء ، وقليل من الأماكن كان يتوفر فيها مثل هذه الآمال فى حياة هنيئة محفوفة بالمغامرات ... فلا غرابة فى أن كثيراً من الرجال أتو إلى المغرب وهم عامدون على التحول إلى الإسلام (١٢٣) " - ثم يختفون من السجلات الإنجليزية .

ولم يكن عند المسلمين تمييز على أساس الأصل الاجتماعى أو الاثنى للمتحول ، وسواء أجاء الرجل من إنجلترا أو إيرلندة ، أو كان مواطناً مسلمًا بالولادة ، أو متحولاً من المسيحية (أو اليهودية) فإنه كان يستطيع أن يرقى إلى مركز من مراكز القوة بغض

النظر عن جنسه أو نسبه ، وكان التساوى فى الفرص فى الإمبراطورية الإسلامية معروفًا تمام المعرفة فى إنجلترا ، وكانت قوائم القواد الأتراك والإنكشارية التى تظهر فى المنشورات الإنجليزية كثيراً ما تتضمن إشارة إلى كونهم من المتمردين (كما يستفاد من الصفحة الأخيرة من حكاية فرنسيس نايت) ، وفى أواخر القرن السابع عشر كان من المعروف أن أربعة عشر " باى " أو " ريّس " فى شمال إفريقية كانوا من أصل مسيحى ، ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المتحولين الذين وصلوا إلى مراكز القوة كانوا موضع الإعجاب فى إنجلترا كما يستدل من الاستقبال الذى أجرى فى أيلول (سبتمبر) ١٦٣٧ لسفير مراكش القائد جورار بن عبد الله أثناء زيارته لندن ، فالبيان الذى نشر عن الزيارة أشاد " بمكانة السفير ومنزلته " ووصف " التعبير الرائع للمحبة والترحيب " الذى أبدى للزائر فى البلاط وفى المدينة (١٢٤) . وقد أثنى على السفير لدينه : " وهو أيضًا شديد التمسك بطرق وتعاليم الدين الذى ربى عليه ، مخلص لها ... وهو دمث كريم محسن شجاع ، ينزل شديد العقاب على الأفعال الشائنة كالسكر والتجديف فى بيته " (١٢٥) .

وليس ثمة ثناء يضاف إلى مسلم أبلغ من مديحه على التزامه بتعاليم دينه ، وما يثير الاستغراب فى هذا المديح أن البيان المنشور يخبرنا بإيجاز فى بدايته أن القائد لم يكن مسلمًا بالولادة ، وإنما هو برتغالى تحول إلى الإسلام ، ولم يذكر شىء عن شناعة ردته ، وإنما أثنى على السفير مراراً لتقواه ومزاياه الثقافية ، فهو يتكلم بطلاقة اللغات " الإسبانية والإيطالية والعربية ، وباختصار فإنه من حيث الإنسانية والأخلاق والكرم أكمل الرجال " ، لقد كان السفير المسلم (وهو مرتد خصى) ، عند كاتب التقرير ، رجل عصر النهضة الذى ينقل أرفع صورة لبلده وثقافته الدينية (١٢٦) .

وقد كتب الرحالة الفرنسى جوزف غريلو ، الذى ظهر كتابه " رحلة فى الآونة الأخيرة إلى القسطنطينية "A Late Voyage to Constantinople فى الإنجليزية عام ١٦٣٨ : " إن بعض الأسرى ، بعد أن يطلق سراحهم ، ويأتون إلى أوروبا ، لا يجدون ما كان يتوقعونه ، فيعودون بأنفسهم إلى رق أكثر متعة " عند الأتراك (١٢٧) ، وبعض الأرقاء الآخرين الذين قضوا وقتًا طويلاً بين المسلمين تعلموا العربية والتركية وأصبحوا يستخدمون كمترجمين ، وكثيراً ما كان يستخدمهم المسلمون لتحويل أبناء جلدتهم (١٢٨) ، وحتى منذ تسعينيات القرن السادس عشر كان بعض البريطانيين فى يسر من العيش فى دور المترجم ، وقد كتب توماس دلام : " إن المرتد الذى أرسل معنا

ليكون ترجمانًا لنا كان إنجليزيًا مولودًا فى تشورلى بلانكاشير وكان اسمه فنش Finche ، و كان من حيث الدين تركيًا تمامًا " (١٢٩) .

وكان المسيحيون يلتحقون بالمسلمين مع إدراكهم أنهم قد يعملون أو يقاتلون ضد أبناء ملتهم أو مواطنيهم ، ولم يقف الأمر عند كون هذا الاحتمال لم يشكل مانعًا لهم وحسب ، بل إنهم كانوا ينغرزون فى ايديولوجية ثقافتهم الجديدة حتى إنهم أصبحوا ملتزمين بنشرها وهزيمة العالم المسيحى ، وكان المرتدون يصبحون مسلمين من حيث الدين والولاء السياسى ، وكانوا يوظفون مهاراتهم الحربية لمساعدة الأتراك على أبناء ملتهم السابقة ، وقد اكتسب الأتراك عن طريق المرتدين التكنولوجيا الأوروبية - المسيحية التى أثبتت فعاليتها فى ساحات المعارك والبحر (١٣٠) ، وقد كتب توماس دلام : " إن الذى أسر المسيحيين هم المرتدون المسيحيون ، ليبيعوهم إلى المغاربة وغيرهم من التجار فى بلاد المغرب " (١٣١) ، وكان المرتدون من أمثال " وورد ، الذى كان بحارًا إنجليزيًا فقيرًا ، ودانسكر Dansker الهولندى ... هم أول من علم المغاربة أن يكونوا رجال حرب " - وهذه وجهة نظر ظلت تتردد عشرات السنين بعد موت وورد (١٣٢) .

لقد كان المرتدون يخونون المسيحيين ويزعزعون أمن العالم المسيحى ، ولكن لم يكن ثمة ما يمكن فعله ضدهم ، فالإسلام يحميهم بوصفهم رعايا ، وقد رفع بعضهم من الضعة إلى مراكز السلطة ، ومن الفقر إلى الغنى ، كحالة " المرتد الإنجليزى " الذى لقيه " ت. س " فى الجزائر (١٣٣) .

إن تحول بريطانى إلى الإسلام فى ديار المسلمين يخرجه عن صلاحية القانون الإنجليزى ، وفى سنة ١٦٧٣ نهب شاب إنجليزى شريكه الذى كان يحفظ الذهب لعدة تجار فى لندن ، ولكى يتجنب ملاحقة الإنجليز المغتربين فى استامبول ، تحول إلى الإسلام ، وبذلك حمى نفسه بالشريعة الإسلامية التى لم تكن تقبل شهادة غير مسلم على مسلم ، ومع أنه أقنع فى النهاية بالعودة إلى إنجلترا والمسيحية فإن الدوائر الإنجليزية كانت تخشى تكرر مثل هذه الواقعة (١٣٤) ، ومن جراء ذلك فإن السفير الإنجليزى فى استامبول ، السير جون فنش Sir John Finch ، أضاف ، فى سنة ١٦٧٩ ، مواد جديدة إلى المعاهدة بين إنجلترا والباب العالى للتقليل من أضرار مثل هذه التحولات :

أى إنجليزى يتحول إلى المحمدية ، وفى يده بضائع أو ممتلكات تعود إلى رؤسائه الإنجليز ، ينبغى تسليم هذه البضائع أو الممتلكات إلى السفير أو القنصل لنقلها وتسليمها إلى مالكيها الحقيقيين (١٣٣) .

لقد كانت الردّة سهلة ، فاقتضى الأمر وضع تشريع للحد منها ، وقد تمت جميع التحولات المذكورة أعلاه فى ديار الإسلام ، ولكن هل كان ثمة بريطانيون تحولوا وظلوا فى إنجلترا ؟ لا يوجد للأسف جواب قاطع لهذا السؤال ، لأنه ما من " مرتد " كان يجرؤ على المباهاة "بمحمديته " فى مجتمع بلده ، ومع ذلك هناك أقوال كثيرة من هذه الفترة تلقى ضوءاً يثير التأمل حول هذا الاحتمال ، فعندما ترجم الكاتب الأسكتلندى ألكساندر روس Alexander Ross القرآن (سنتحدث عنها بمزيد من التفصيل فى الفصل الثالث) كتب فى المقدمة مطمئناً قراءه لتبديد تخوفهم من كون " قرآنه " قد يكون فيه من الجاذبية ما يكفى لاكتساب المتحولين فى إنجلترا : " قد يروقك أن تجده [محمد] يتحدث بالإنجليزية كأنه أحدث فتحاً فى الأمة ، ولكنك سرعان ما يفارقك هذا التخوف " (١٣٦) ، ويمضى روس إلى طمأنة قرائه إلى أنه لا يوجد متحولون بين المسيحيين " الراشدين " ، غير أن المنفى الملكى السير بيتر كليغرو Sir Peter Killigrew حذر من أن ترجمة القرآن قد تحوّل " متمردى " كرومول الذين " يشتركون مع الأتراك فى كثير من أفعالهم " ، وفى رأيه أن توفر القرآن يأتى موافقاً بصورة خطيرة لبداية نظام سياسى جديد فى إنجلترا – وإلى احتمال تحولات إلى دين جديد (١٣٧) ، وبعد ثلاث سنوات كتب جوشوا نوتستك فى مقدمة " اضطراب طائفة محمد "Joshua Notstock The Confusion of Muhammed's sect مطمئناً أنه " لا خوف من أن يلحق توفر القرآن بالإنجليزية أى ضرر بأحد من أبناء أمتنا " ، ويضيف " إنه ليس من الخطأ ، وقد أصبح هذا [القرآن] بلساننا ، أن نُتبعه بهذا القول الذى هو فضح قوى وعقلانى لخبثه " (١٣٨) ، كان من الضرورى تفنيد القرآن حتى لا يجد شخص ما يغريه باتخاذ الإسلام بديلاً للمسيحية – وهو أمر فى طوق الإمكان فى أعين الملكيين المهزومين المنفيين مثل روس وكليغرو .

وقبل ثمانى سنوات من ظهور ترجمة روس للقرآن اكتشفت " هنا فى لندن " طائفة من " المحمديين " مع " ثمانية وعشرين " من الطوائف " الشيطانية اللعينة " الأخرى :

هذه الطائفة يوجهها اعتقاد سخيف بمحمد الذى ادعى أنه نبى ، وكانت تلك طريقته فى الخداع ، فعلّم حمامة أن تنقر قطعة من أذنه ، موهماً الجهلاء بأن الروح القدس يأتيه بأخبار السماء (١٣٩) .

وهذا الوصف لا يتضمن أية معلومات عن الطائفة - هذا إن وجدت طائفة من هذا القبيل أصلاً ، ولكن الجدير بالملاحظة فى هذه الإشارة أن الكاتب يعتبر " المحمدية " ديناً زائفاً فى إنجلترا لا فيما وراء البحار فقط ، ثم إن المؤلف ، إذ يضع الإسلام " هنا فى لندن " سنة ١٦٤١ ، هل يشير إلى تحولات إلى الإسلام فى الحاضرة البريطانية ؟ أو يشير إلى " المرتدين " الذين عادوا إلى إنجلترا ولم يتحولو [عن دينهم الجديد] ؟ لقد اتهم وليم إيربرى William Erbery (١٦٠٤ - ١٦٥٤) وهو ألفى من ويلز ، اتهم بأنه يخطب " بالقرآن التركى " فى مطلع الخمسينيات ، وقد أنكر التهمة ولكنه قال متسائلاً : " إذا كان المسيحيون " بيننا " يتتركّون فلماذا لا يمكن أن يتحول الأتراك إلى مسيحيين ؟ " (١٤٠) ، وأهمية هذه العبارة تكمن فى كلمة "بيننا " ، فقد كان معروفاً أن المسيحيين فى شرق المتوسط وشمال إفريقية كانوا " يتتركّون " فعلاً ، فهل كان إيربرى يفكر فى رجال من الإنجليز ، أو بالأحرى من ويلز ، تحولوا إلى الإسلام فى الجزر البريطانية ؟ وبعد بضعة عقود اعتبر " ر. د " أن الإسلام دين شرقى امتد إلى ما وراء حدود شرق المتوسط ، وأنه يجتذب إليه متحولين من أوروبا المسيحية مثلما تفعل عائلة المحبة Family of Love وجماعة تجديد العماد (١٤١) Anabaptists ، لقد كان الإسلام فى العالم المسيحى الغربى وربما منه .

والإشارة الوحيدة إلى تحول إنجليزى إلى الإسلام فى إنجلترا وردت فى مسرحية " المكر فى جميع المهن ، أو المقهى (كوميديا) " Knavery in all Trades; or, The Coffee-House. A Comedy(١٦٦٤) ، وهذه المسرحية باعتبارها هجاء لما تقوم عليه المقاهى لا تقدم دليلاً كافياً على التحول ، فالغرض منها ذم القهوة التركية والثناء على الجعة الإنجليزية ، ولكننا نجد فيها التلميح التالى :

الرابع : ماذا تسمع عن لُضلو ؟

الثالث : لا شىء غير الصمت

الثانى : ليس هنا سوى أصدقاء ، ما هو ؟

الثالث : تترك ـــ سامحونى

إنما أقول ما سمعت

مثل هذا المسيحى يكون تركيًا ممتازًا (١٤٢) .

و" لَضلو " إشـــارة ســـاخـرة إلى إدمند لضلو Edmund Ludlow (١٦١٧؟ – ١٦٩٢) المدافع عن قتل الملك باسم نظام كرومول ومؤلف " صوت من بـرج المراقبـة " A Voyce from the Watch Tower (١٦٥٨) ، ولكن لَضلو لم يتـحـول إلى الإسـلام ، ولذلك فإن ما تبينه هذه القطعة هو كيف أن المتحول إلى الإسلام يعتبر مسيحيًا منافقًا – مثلما كان ينظر إلى مؤيدى كرومول فى فترة عودة الملكية – بينما إحاطة خبر تحوله بالسرية تشهد بخزى فعل لم يكن – فى نظر المتكلمين – بلا سوابق .

ومما يصـعِّب البـحث فى احتمـال وجود مـتحـولين إلى الإسـلام من الإنجليز فى إنجلترا ويزيده تعقيداً عدم الدقة فى استعمال كلمة " محمدى " ، فهى لا تشير إلى المسلمين وحدهم ، بل قد تعنى أيضًا المسيـحيين الذين لا يؤمنون بالثـالوث ، ومن ثم يشك فى ميلهم إلى الإسلام ، وقد كتب توماس كالفرت Thomas Calvert فى ترجمته دراسته لقول أحد أحبار اليهود بشأن التحول إلى المسيحية : " إذا تحول مسيحيون إلى " محمديين " فإنهم يبدأون بالأريوسية [مذهب أريوس] ثم إلى السوسينيانية [مذهب فاوستس سوسينوس] فلا يستغرب أن يصيروا إلى المذهب التركى " (١٤٣) ، وهذا الربط بين منكرى الثالـوث والإسـلام كـان شـائعًا فى هذه الفـترة : ففى سنة ١٦٥٠ نجد فرنسيس شينل Francis Cheynell ، الذى نغص على تشلنغوبرث Chil-lingworth وهو على فراش الموت بسبب سوسينيانيته ، دمغ التعاليم الدراكوية [نسبة إلى دراكـو فى بولندة] بـأنهـا " قـرآن دراكـوى " (١٤٤) ، وفى سنة ١٦٩٨ أشـار الواعظ الأنجليكانى روبرت ساوث Robert South إلى منكر للثالوث بأنه " مسيحى محمدى " (١٤٥) ، ويبدو أن الذين تجرأوا على الأخذ باللاهوت المناوئ للثالوث أصبح ينظر إليـهم على أنـهم مـسلمـون فى السـر ، وعلى ذلك فـإن اللاهـوتيين الأصـوليين أصبحوا يعتبرون كل منكر للثالوث مسلمًا (١٤٦) .

لقد ذكرت الكتابات الإنجليـزية عددًا كبيرًا من المسيـحيين والبريطانيين الذين تحـولوا إلى الإسـلام ، وخـلال الفـترة مـوضـوع الدراسة كلهـا كـان اعتناق الإسـلام يوصف محمولاً على قوة المسلمين : سـواء أكانت القوة على إكراه الأطفال أو استرقاق

البحارة أو مد الهيمنة الثقافية والدينية أو إغراء " صغار " الرجال فى العالم المسيحى بفرص العمل والوعود بحياة أفضل ، ولذلك لم يكن المتحولون كلهم " عصابات من الأوغاد المرتدين " كما سماهم ساميول تشو Samuel Chew فى ازدراء (١٤٧) : فبينما كان منهم المجرمون والقراصنة ، كان منهم النجارون وخدم السفن والمدفعيون وغيرهم من البريطانيين الذين أدركوا أنه ليس لهم فى مجتمعهم مكان أو عمل ، وقد عرضت الإمبراطورية العثمانية الفرص للاستقرار والتقدم والسلطة ، وقد كان أمام البريطانيين ، سواء فى الإمبراطورية العثمانية أو مراكش ، فرصة الانتماء إلى إمبراطورية قوية وأن يكون لهم نصيب فى " ازدهار نجاح الأتراك " (١٤٨) ، هكذا وصف متحول بريطانى حاله لروبرت بليك سنة ١٦٣٨ :

> فى الثالث والعشرين علمتُ [بليك] أن المرتد الإنجليزى الذى ذكرته من قبل قادم من غلاتا إلى صوفيا ، فذهبت إلى الشاطئ لأسمع ما يقول بشأن دينه ، وقد وجدته غير مكترث أبداً ، وقال لى بينى وبينه إنه مستعد للعودة إلى بلده ، ولكنه كان يقول للآخرين إنه يعجب لماذا أتعب نفسى بأمره ، وأنه يعيش عيشة هنيئة حيث هو ، غير أننى طلبت إحضاره أمام القواد بحضورى ، وعندما سئل عن اسمه نطق بالاسم الذى أعطوه إياه ، وأنكر الاسم الذى أطلق عليه فى العماد ، وأبدى رغبته فى العودة من حيث أتى (١٤٩) .

لقد كان فى عالم الإسلام ما يغرى .

هوامش الفصل الأول

[1] *The interpretation of the letters in Hakluyt's The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, 8 vols. (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1904), vol. v, p. 188.

[2] I am using these words to mean conversion to Islam. But there were other meanings in the seventeenth century, see Warner G. Rice, "'To Turn Turk,'" *Modern Language Notes*, 46 (March, 1931): 153–154. Turk and Muslim were interchangeable terms in seventeenth-century England.

[3] Fraunces Billerbege, *Straunge Newes from Constantinople* (1585), B2 r.

[4] John Rawlins, *The Famous and Wonderful Recovery of a Ship of Bristol, called the Exchange, from the Turkish Pirates of Argier* (1622), in *An English Garner: Stuart Tracts, 1603–1693*, ed. C. H. Firth (New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1964), p. 255.

[5] Blount, *A Voyage*, p. 113, mispaginated p. 133.

[6] Sir Anthony Sherley, *A briefe Compendium of the Historie of Sir Anthony Sherleys Travels into Persia* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 380. In the text, I use the more common spelling, Shirley.

[7] *The Navigations, peregrinations and voyages, made into Turkie by Nicholas Nicholay . . . Translated out of the French by T. Washington the younger* (1585), 8r. In the margin, he added: "Manie renied christians in Alger." In *The Acts and Monuments*, John Foxe mentioned frequently the conversion of Christians to Islam: apostasy, however, was associated in his mind with territories under Ottoman rule: "how many thousands and infinite multitudes of christian men and children, in Asia, in Africa, and in Europe, are carried away from Christ's church to Mahomet's religion," *The Acts and Monuments of John Foxe, with a Life of the Martyrologist*, 8 vols., ed. George Townsend (New York: AMS, 1965, first publ. 1843–1849), vol. IV, p. 101.

[8] See also the application of the term "renegadoe" to a Jew who converted to Christianity: *Purchas his Pilgrimage* (1617), p. 244; "renegado" also applied generally to wicked men, "Roarers, Blaspeamers [sic], Sonnes of Belial, Usurious Iewes," Charles FitzGeffry, *Compassion Towards Captives, Chiefly Towards our Brethren and Country-men who are in miserable bondage in BARBARIE* (Oxford, 1637), p. 35.

[9] Shirley, *A brief Compendium*, in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 380.

[10] Richard Knolles, *The Generall Historie of the Turkes from The first beginning of that Nation to the rising of the Othoman Familie* (2nd edn., 1610), p. 959; Nicholay, *The Navigations*, maintained that the tax was collected every four years, p. 69r.

[11] Nicholay, *The Navigations*, p. 69r.

[12] Bartholomeus Georgievits, *The Ofspring of the house of Ottomanno, and officers pertaining to the great Turkes Court*, trans. Hugh Goughe (1570), Ji r. For an extensive study of this writer, see chapter 3 in Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1992).

[13] Nicholay, *The Navigations*, p. 71r; see also *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw*, p. 54.

[14] Foxe, *Acts and Monuments*, vol. IV, p. 87; see also Henry Marsh, *A New Survey of the Turkish Empire History and Government Compleated* (1664, first publ. in 1633), the first part, pp. 166–167.

[15] Georgievits, *The Ofspring*, Ji v–Jii r.

[16] *The History of the Serrail, and of the Court of the Grand Seigneur, Emperour of the Turkes . . . Translated out of French by Edward Grimeston* (1635, written in 1626 by Michel Budier, 1589–1645), p. 121. Since the *devshirme* only applied to unmarried males, Christian parents married off their sons very early – but the result was more children being born into Christian families.

[17] Paul Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi 1678* (1679), pp. 22–23; Rycaut had made the same point earlier in his *The Present State of the Ottoman Empire* (1668), p. 80.

[18] Coles, *The Ottoman Impact*, p. 174.

[19] William Lithgow, *A Most Delectable and True Discourse of an admired and painefull peregrination from Scotland to the most famous Kingdomes in Europe, Asia and Affricke* (1614), H3 v.

[20] Georgievits, *The Ofspring*, Diii r. [21] Marsh, *A New Survey*, p. 161.

[22] Pitts, *Account*, p. 131. Contrast, however, the statement by E. Veryard in *An Account of Divers Choice Remarks... Taken in a Journey through the Low-Countries... As Also, A Voyage to the Levant* (1701), p. 318 where he argues that Muslims release Christian slaves who convert to Islam, unlike Christians who do not release Muslims who convert to Christianity.

[23] Marsh, *A New Survey*, p. 158.

[24] *Edward Webbe, Chief Master Gunner, His Trauailes. 1590*, ed. Edward Arber (London, 1869), p. 29.

[25] Pitts, *Account*, pp. 138–140.

[26] See for instance the frontispieces of Knight, *A Relation*, and William Okeley, *Eben-Ezer: or, A Small Monument of Great Mercy, Appearing in the Miraculous Deliverance of William Okeley William Adams, John Anthony, John Jephs, John --- Carpenter* (1676), and the illustration in *Christopher Angell, a Grecian, who tasted of many stripes and torments inflicted by the Turkes for the faith which he had in Christ Iesus* (Oxford, 1617), A4 r. See also the frontispiece of *The History of Algiers and it's Slavery with Many Remarkable Particularities of Africk. Written by the Sieur Emanuel D'Aranda, Sometime a Slave there. Trans. John Davies* (1666, first publ. in French in 1662).

[27] *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc: Archives et Bibliothèques D'Angleterre*, 3 vols., eds. Pierre de Cenival and Philippe de Cossé Brissac (Paris: Paul Geuthner, 1936), vol. III, p. 2.

[28] Edmond Cason, *A Relation of the whole proceedings concerning the Redemption of the CAPTIVES in ARGIER and TUNIS* (1647), p. 11.

[29] Cotton Mather, *The Goodness of God, Celebrated; In Remarkable Instances and Improvements thereof: And more particularly in the Redemption Remarkably obtained for the English captives. Which have been Languishing under the Tragical and the Terrible, and the most Barbarous Cruelties of Barbary* (Boston, 1701), pp. 41–42.

[30] *Discours of the Turkes by Sr. Thomas Sherley*, ed. E. Denison Ross (London: Camden Miscellany, 1936), p. 11.

[31] Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in all its Branches* (1733, first published 1709), p. 166; Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, p. 82. Rycaut condemned such imitation because he saw in it a sign of Christian subjugation to the Muslims in the same way that the Britons' imitation of the Romans prepared for their domination by the invaders.

[32] *Sir Anthony Sherley*, ed. Ross, p. 185; Veryard, *An Account*, p. 318. Thomas Shirley noted that in "Constantinople," there were "5 Christians for one Turke," *Discours*, p. 15. See also *Purchas his Pilgrimage* (1617), p. 249.

[33] Sonia P. Anderson, *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667–1678* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 7.

[34] Thomas Coryat, *Master Coryats Constantinopolitan Observations Abridged* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. X, pp. 417 and also 434; Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 20. See also Knolles, *Generall Historie*: "They converse with Christians, and Eat and Traffick with them freely; yea sometimes they marry their Daughters, and suffer them to live after their own Religion," p. 962.

[35] Friedman, *Spanish Captives*, pp. 80–90. See also D'Aranda, *The History of Algiers*, pp. 159 ff.

[36] Anderson, *An English Consul*, pp. 8–9.

[37] The Sieur du Mont, *A New Voyage to the Levant: Containing An Account of the most Remarkable Curiosities in Germany, France, Italy, Malta and Turkey; With Historical Observations relating to the Present and Ancient State of those Countries* (1696), p. 191; see also William Biddulph's reference to a church where "both Christians and Turkes pray therein," *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 284.

[38] Veryard, *An Account*, p. 320.

[39] Lithgow, *A Most Delectable... Discourse*, K r. [40] Shirley, *Discours*, p. 15.

[41] Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 21.

[42] John Locke, *Two Tracts on Government*, ed. and introd. by Philip Abrams (London: Cambridge University Press, 1967), p. 130.

[43] George Sandys, *A Relation of a Journey Begun An: Dom: 1610: Foure bookes* (1615), p. 56.

[44] Blount, *A Voyage*, p. 110; see also p. 112: "there is seldome any compulsion of conscience." See also Rycaut, "thanks be to God, there is a free and publick exercise [of Christianity] thereof allowed in most parts [of the Ottoman Empire], and something of respect given to the Clergy, even by the Mahometans themselves," *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 20.

[45] *The Policy of the Turkish Empire: The first Booke* (1597), 20v, 20r.

[46] *Sir Anthony Sherley*, ed. Ross, p. 185.

[47] Marsh, *A New Survey*, p. 165. The same view had been held by Purchas in his *Pilgrimage* (1617), p. 348 in which he cited Georgievits.

[48] Lithgow, *A Most Delectable . . . Discourse*, I4 r. See also Davies, *True Relation:* "It is very dangerous for a Christian to be found in the company of any Turkes woman, for being found together, he shall be forced to turne Turke, or else be put to death," B2 v.

[49] Abel Pincon, the French traveler who accompanied Manwaring, stated that Shah Abbas kept forty "Anthropophagi and man-eaters" around him: *Sir Anthony Sherley*, ed. Ross, p. 159.

[50] Sandys, *A Relation*, p. 56; see for similar action on the part of Christians to convert the Muslims, James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the non-Christian World, 1250–1550* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), p. 103. Muslims, however, always desired conversion from among the native Christians or Jews to be an act of conviction. An interesting episode is recorded by a Carmelite priest about a Jew in Basra (Iraq) in 1683: a Jew admitted that he was a "Muslim" but when he was taken before the Judge, he stated that he was a Muslim in the sense of being resigned to God (which is what the word Muslim means) from within Judaism and not in the sense of subscribing to Islam. A legal document was produced for the Jew in which this clarification was stated: "If the Jew or the Christian says I am Muslim and says I have submitted to Islam ["aslamt"] he is not a Muslim because they [Jews and Christians] say that a Muslim is he who is led by truth and resigned [to God]. If he says I am a Muslim, he is [to be] asked if he meant I want to renounce the religion of Christianity or Judaism and enter the religion of Islam. Then he is a Muslim" (my translation): *Chronicle of Events Between the Years of (1623 and 1733) relating to the Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia*, trans. Hermann Gollancz (Oxford University Press: London, 1927), pp. 80–81.

[51] Emanuel D'Aranda, *The History of Algiers*, p. 173.

[52] Blount, *A Voyage*, p. 111. See also the account about Suleyman's rejection of the conversion of "many thousand Christians"; in John Trapp, *A Commentary or Exposition upon all the Epistles and the Revelation of John the Divine* (1647), p. 679.

[53] D'Aranda reported how a master beat his slave who had converted to Islam in order to make him return to Christianity, *The History of Algiers*, p. 174. See also Pitts who reports that when a slave owner suspects that his Christian slave is about to convert to Islam, he sells him: *Account*, p. 130.

[54] Blount, *A Voyage*, p. 110. [55] Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, p. 82.

[56] Hill, *A Full and Just Account*, p. 167. [57] Pitts, *Account*, A2 v.

[58] William Gouge, *A Recovery from Apostasy, Set out in a Sermon Preached in Stepny Church neere London at the receiving of a Penitent Renegado* (1639), p. 58. As early as Martin Luther, the argument was made that theological ignorance was the cause of Christian willingness to convert to Islam, see "On War against the Turk" (1529) in *The Works of Martin Luther*, 8 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), vol. V, p. 93. See also Edward Leigh, *The Gentlemans Guide, in Three Discourses. First of Travel, or a Guide for Travelers into Foreign Parts* (1680), p. 5.

[59] Knight, *A Relation*, p. 2. [60] *The Policy*, 20r.

[61] See the extensive study of Foxe's impact in William Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation* (London: J. Cape, 1963).

[62] Thomas Sanders, *The voyage made to Tripolis in Barbaris, in the yeere 1583. with a ship called the Jesus, wherein the adventures and distresses of some Englishmen are truly reported, and other necessary circumstances observed* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. v, p. 305.

[63] *Tudor Economic Documents*, ed. R. H. Tawney and Eileen Power (London: Longmans, 1924), vol. II, p. 77.

[64] *C.S.P. Foreign, Elizabeth, August 1584 – August 1585*, vol. XIX, p. 441; Coindreau, *Les Corsairs*, p. 81.

[65] Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, p. 368.

[66] Philip Gosse, *Histoire de la piraterie*, trans. Teillac Payot (Paris, 1933), p. 66; John Sanderson, *A Discourse of the most notable things of the famous Citie Constantinople: both in ancient and late time* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, p. 427n.

[67] *Newes from the Levane Seas* in *Illustrations of Old English Literature*, ed. J. Payne Collier (New York: Benjamin Bloom, 1866, rep. 1966), p. 21.

[68] *The Diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600* in *Early Voyages and Travels in the Levant*, ed. J. Theodore Bent (New York: Burt Franklin, 1893), pp. 14–15, 79.

[69] Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, p. 178; George Wilkins, *Three Miseries of Barbary: Plague. Famine. Ciuill warre* (1609), B2 r.

[70] *An Account of the Captivity of Sir Henry Middleton By the Turks at Moka, or Mokha* in Jean de Laroque, *A Voyage to Arabia Foelix through the Eastern Ocean and the streights of the Red-Sea, being the first made by the French in the years 1708, 1709, and 1710* (1732), pp. 272–273; Lithgow, *Rare Adventures*, p. 65; Roger Coindreau, *Les Corsairs*, p. 81.

[71] Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, p. 178.

[72] *C.S.P. Colonial Series, East Indies, China and Japan, 1513–1516* (London, 1862), p. 480.

[73] *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, p. 281.

[74] *The Negotiations of Sir Thomas Roe*, p. 36.

[75] John Rawlins, *The Famous and Wonderful Recovery*, in Firth, *An English Garner*, pp. 254, 256, 274. There were other English converts whom Rawlins alluded to as "English Renegadoes" and "English and Dutch Turks."

[76] Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, p. 180. See also Bennassar's reference to four English renegades who were born in Bristol, p. 180.

[77] *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc: Archives et Bibliothèques D'Angleterre*, 3 vols., ed. H. De Castries (Paris: Paul Geuthner, 1925), vol. II, p. 563; Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, p. 183; *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc: Archives et Bibliothèques D'Angleterre*, vol. III, p. 120 and p. 164.

[78] John Harrison, *The Tragicall Life and Death of Muley Abdala Melek* (Delph, 1633), pp. 13, 18.

[79] *C.S.P. Domestic, Charles I*, vol. VII, p. 480; *Ibid.*, vol. X, p. 141.

[80] *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc: Archives et Bibliothèques D'Angleterre*, vol. III, pp. 500 and 503.

[81] D'Aranda, *The History of Algiers*, pp. 5, 19. [82] Okeley, *Eben-Ezer*, p. 32.

[83] Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, p. 183.

[84] *Calendar of State Papers and Manuscripts ... Venice, 1643–47*, vol. XXVII, p. 209.

[85] Le Comte Henry De Castries, *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 6 vols. (Paris: Ernest Leroux, 1913), vol. V, p. 256.

[86] *Ibid.*, vol. VI, p. 230.

[87] *The Adventures of (Mr. T. S.) An English Merchant, Taken Prisoner by the Turks of Argiers and carried into the Inland Countries of Africa* (1670), pp. 15–17. The text was prepared for publication by A. Roberts.

[88] Quoted in John B. Wolf, *The Barbary Coast: Algeria Under the Turks: 1500 to 1830* (New York: W. W. Norton, 1979), p. 237.

[89] *C.S.P. Domestic, Charles II, 1669*, vol. IX, p. 385: "and if he [Allin] takes any renegadoes from the Turks, he is to reserve those that are English for further orders, and dispose of those of other nations to the hands of their respective princes, reclaiming from them all English renegadoes that shall fall into their hands"; *A Letter from a Gentleman of the Lord Ambassador Howard's Retinue to his Friend in London: Dated at FEZ, Nov. 1. 1669* (1670), p. 16.

[90] Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, pp. 289–290.

[91] *C.S.P. Domestic, Charles II, 1670*, vol. X, p. 374.

[92] *Tangier at High Tide: The Journal of John Luke, 1670–1673*, ed. Helen Andrews Kaufman (Paris: Librairie Minard, 1958), p. 91.

[93] *Piracy and Diplomacy in Seventeenth-Century North Africa*, ed. C. R. Pennell (London and Toronto: Associated University Press, 1989), pp. 129 and 133.

[94] William Franklin, *A Letter from Tangier Concerning the Death of James Rowland the Renegade* (1682).

[95] *The Diary of John Evelyn*, 6 vols., ed. E. S. De Beer (Oxford: Clarendon Press, 1955), vol. IV, pp. 265–266.

[96] Pitts, *Account*, pp. 112, 157–159.

[97] Francis Brooks, *Barbarian Cruelty. Being A True History of the Distressed Condition of the Christian Captives under the Tyranny of Mully Ishmael Emperor of Morocco, and King of Fez and Macqueness in Barbary* (1693), pp. 48, 58, 55.

[98] *The Correspondence of John Locke*, 8 vols., ed. E. S. de Beer (Oxford: Oxford University Press, 1976–1989), vol. VI, p. 736.

[99] John Windus, *A Journey to Mequinez; The Residence of the Present Emperor of Fez and Morocco* (1725), p. 195.

[100] *The Adventures of Thomas Pellow*, p. 103.

[101] *The Miserable Captivity of Richard Hasleton, born at Braintree in Essex* (1593) in *An English Garner: Voyages and Travels mainly during the 16th and 17th Centuries*, 2 vols., ed. C. Raymond Beazley (New York: Cooper Square Publishers, rep. 1964), vol. II, p. 172; see also p. 173.

[102] SP 71/12/f. 107. [103] *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, p. 466n.

[104] Thomas Smith, *Remarks upon the Manners, Religion and Government of the Turks. Together with A Survey of the Seven Churches of Asia, As they now lye in their Ruines: And A Brief Description of Constantinople* (1678, first publ. in Latin in 1674), p. 32.

[105] Edward Kellet, *A Returne from Argier. A Sermon Preached at Minhead in the County of Somerset the 16. of March, 1627. at there admission of a relapsed Christian into our Church* (1628), pp. 31, 34, 39.

[106] Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, p. 80.

[107] The most notable case – although not of a Briton – was the Armenian Patriarch in Persia about whom Sir John Chardin reported. He had been a learned scholar, had read the writings of "Avicenne and other Arabian Philosophers, and some of the Mahometan Controvertists" and had not been able to refute their arguments against Christianity. As a result, and to the horror and confusion of his flock, he converted: *Sir John Chardin's Travels in Persia . . . Adorn'd and Illustrated with a great Number of Cutts . . . by Edm. Lloyd Esq.*, 2 vols. (1720), vol. II, p. 141. The journey was undertaken between 1673–1677.

[108] *The Policy*, p. 24. [109] Pitts, *Account*, p. 140.

[110] Blount, *A Voyage*, p. 112; Rawlins, *The Famous and Wonderful Recovery* in Firth, *An English Garner*, p. 255. See also Joseph Grelot, *A Late Voyage to Constantinople: Containing An exact Description of the Propontis and Hellespont, with the Dardanels, and what else is remarkable in those Seas: as also of the City of Constantinople . . . Made English by J. Philips* (1683), p. 177: "The second [kind of converts] are those who voluntarily change their Religion."

[111] *Articles of Peace & Commerce Between the most Serene and Mighty Prince Charles II . . . And The most Illustrious Lords, Halil Basham, Ibraim Dey, Aga, Divan, and Governours of the Noble City and Kingdom of Tripoli in Barbary* (1676), p. 16.

[112] Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, p. 80. See also Smith who describes in *Remarks* the renegades as "wallowing in brutality, that they may enjoy their lusts more freely," p. 114.

[113] In Pennell, ed., *Piracy and Diplomacy*, p. 126. Another way by which Christians, particularly those who were native to the Ottoman Empire, were forced against conversion was the tattoo. Rycaut noted that Christians among the Muslims marked their new-born children with the Cross, using "the juyce of a certain herb, the stain of which never wears out," *The Present State of the Ottoman Empire*, p. 83. The effect of this practice, which continued into the twentieth century in various parts of the former Ottoman Empire (Egypt, Lebanon, Syria, Palestine and Iraq) was to prevent the person from converting because the tattoo was etched on a visible part of the face, arm or hand. The Christian religion was to become part of the Christian body. Interestingly, when English travelers accompanying Fynes Moryson tattooed "the signe of the Crosse with inke and a pen-knife upon their armes, so as the print was never to bee taken out," Moryson refused to do the same on the ground that he was journeying through "many Kingdomes": *An Itinerary containing his Ten Yeeres Travell through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turky, France, England, Scotland & Ireland*, 4 vols. (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1907), vol. II, p. 41. The travelogue first appeared in 1596.

[114] In *The Scourge of Christendom: Annals of British Relations with Algiers Prior to the French Conquest* (London, 1884), R. L. Playfair mentions an account by one John Robson of his captivity which "has been preserved at Algiers, the only contemporary record of Christian slavery that is known to exist there," p. 135. I was unable to locate a copy of this text.

[115] See Kamen, *The Iron Century*, p. 399. [116] *The Negotiations of Sir Thomas Roe*, p. 573.

[117] Kamen, *The Iron Century*, pp. 390 ff. [118] Fisher, *Barbary Legend*, pp. 156–157.

[119] Blount, *A Voyage*, p. 15.

[120] Sanders, *The voyage made to Tripolis in Barbarie*, in *Purchas His Pilgrimes*, vol. V, pp. 304–305.

[121] Lithgow, *Rare Adventures*, p. 202. [122] Cason, *A Relation*, p. 11. [123] Earle, *Corsairs*, pp. 92–93.

[124] *The Arrivall and Intertainements of the Embassador, Alkaid Jaurar Ben Abdella, with his Associate, Mr. Robert Blake* (1637), pp. 6, 8.

[125] *Ibid.*, p. 32. [126] *Ibid.* [127] Grelot, *A Late Voyage*, p. 177.

[128] Kellet, *A Retorne from Argier*, p. 34. [129] *The Diary of Master Thomas Dallam*, p. 84.

[130] "The Turks have acquired through the renegades all the Christian superiorities," wrote Philippe de Canaye in 1573, quoted in Clissold, *The Barbary Slaves*, p. 98. See also Earle, *Corsairs*, chapter 4.

[131] *The Diary of Master Thomas Dallam*, p. 15. See also the reference to the Neapolitans who "Pilated the Turks to the place where they were borne, and [are] instruments in the captivating of their owne fathers and mothers and all their Lineage": Knight, *A Relation*, p. 18. Although the image of the renegade as a traitor is predominant in English writings, the ambassador De Busbecq had noted a benevolent (albeit financially rewarding) activity of the Italian renegades: they disguised themselves as relatives of captives and bought the freedom of their compatriots, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin De Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople. 1554–1562*, trans. Edward Seymour Forster (Oxford: Clarendon Press, 1927), p. 157.

[132] *The True Travels, Adventures, and Observations of Captaine Iohn Smith, In Europe, Asia, Affrica, and America, from Anno Domini 1593. to 1629.* (1630), p. 59. It was "one Ward an Englishman," learned Samuel Pepys in 1683, "that first brought in the use of the bowline at Algiers": *The Tangier Papers of Samuel Pepys*, p. 116.

[133] *The Adventures of (Mr. T.S.)*, p. 60.

[134] G. F. Abbott, *Under the Turk in Constantinople* (London: Macmillan, 1920), pp. 29–30.

[135] *The Capitulations and Articles of Peace between the Majesty of the King of Great Britain, France, and Ireland, &c.*

[136] Alexander Ross, *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French; By the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France, at Alexandria* (1649), A2 r, A3 r.

[137] Quoted in Roger B. Merriman, *Six Contemporaneous Revolutions* (Hamden, CT: Archon, 1963, first publ. 1938), p. 94.

[138] Johannes Andreas, *The Confusion of Muhamed's Sect. Or A Confutation of the Turkish Alcoran, trans. Joshua Notstock* (1652), C3 v.

[139] *Discovery of 29 Sects, here in London all of which, except the first are most Divelish and Damnable, being these which follow* (1641), p. 4.

[140] *The Testimony of William Erbery left upon record for the Saints of suceeding* [sic] *ages* (1658), p. 333. Erbery replied to the accusations in March 1652 and stated that he had never read "the Turkish Alkaron."

[141] R.D., *The Strange and Prodigious Religions, Customs, and Manners, of Sundry Nations*, p. 62; see also Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Holbrook Jackson (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1977), part iii, p. 298. Calvert noted that Christian heresies conspired "in divers points of Religion with the very Turkish Alcoran," *The blessed Jew of Marocco: or, A Blackmoor made White* (1648), p. 220.

[142] *Knavery in all Trades: Or the Coffee-House. A Comedy. As it was Acted in the Christmas Holidays by several Apprentices With great Applause* (1664), E2 r–v.

[143] Calvert, *The blessed Jew*, p. 221.

[144] Francis Cheynell, *The Divine Trinunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (1650), p. 422.

[145] Robert South, *Sermons Preached Upon Several Occasions*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press: 1859), vol. II, p. 70.

[146] See for a discussion of the Islamic–Socinian link, David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions*, chapter 6 and the selections from seventeenth- and eighteenth-century texts.

[147] Chew, *The Crescent and the Rose*, p. 346.

[148] See my "Renaissance England and the 'Prosperous Successe of the Turks'," in *Rethinking Cultural Encounter: The Diversity of English Experience, 1550–1700*, ed. Paul A. S. Harvey (University of Massachusetts Press), forthcoming.

[149] *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc: Archives et Bibliothèques D'Angleterre*, vol. III, p. 501.

الفصل الثانى

المرتد على المسرح وفى الكنيسة

بلغت قوة " الأتراك " أسماع المجتمع الإنجليزى من أوصاف " المرتدين " وكثرة الإشارة إليهم ، ومع أن الرحالة والأسرى ومؤرخى الأحداث كانوا يحرصون دائمًا على الحط من شأن المتحول فى كتاباتهم لتخليه عن دينه وبلده ، فإنهم كانوا يؤكدون أن المرتدين يعيشون فى خفض من العيش والثروة ، وفى الحقيقة فإن الصورة الكلية للمرتد فى كتاباتهم هى أنه شخص صادف نجاحًا ، وكتب الرحلات والتاريخ ووثائق الدولة لا تظهر إلا عدداً قليلاً جداً من هؤلاء المرتدين أهلكهم الشعور بالإثم أو بشاعة الردة ، وليس هنالك أية إشارة إلى مرتدين لم يصادفوا النجاح عند المسلمين – أى الذين لم يتوصلوا إلى الاطمئنان الاجتماعى والاقتصادى الذى دفعهم إلى التحول – ومع أن الرحالة والأسرى لم يمدحوا (وما كان لهم أن يمدحوا) المتحولين ، فإنهم لم يجدوا مندوحة عن البيان بحق أنهم ارتقوا إلى مراكز لعلهم ما كانوا ليبلغوها فى العالم المسيحى .

والرحالون الذين كتبوا عن رحلاتهم ، إلى جانب البحارة العديدين الذين وصفوا المرتدين شفوياً (ونسجوا الحكايات عنهم) أبلغوا الجمهور ، مثلاً ، أنه فى تونس وطرابلس (فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر) كانت المراكز العليا وقفًا على المسيحيين المتحولين إلى الإسلام وسواهم من غير المغاربة ، فلا غرابة أن القرصانيين سامسُن Samson وإدورد أصبحا أسطوريين من حيث ترفهما فى الجزائر ، كما وضعت أغانٍ كثيرة فى تمجيد القرصان جون وورد فى عهد شارل الأول وعودة الملكية [1] ، وهذا التمجيد يوحى بتقبل المتمردين ، كما أن المعاملات " العادية " معهم تؤيده ، فعندما كان الدبلوماسيون أو التجار الإنجليز يتعاملون

مع أبناء جلدتهم المتحولين فى الإمبراطورية الإسلامية لم يكونوا يعنفونهم على ردتهم أو يشجبون شهوتهم أو نفاقهم ، فلم يكن لدى السير جورج كارتريت Sir George Carteret شيء سلبى يقوله عن المرتد الإنجليزى الذى لقيه فى صافى [آسفى] (بالمغرب) عام ١٦٣٨ :

يوم الاثنين ٢٥ [حزيران (يونيه) ١٦٣٨] جاء من مراكش القائد على مرتين ، وهو مرتد إنجليزى ، بالخيل والخيام وغيرها من اللوازم لذهاب المستر بليك .

وسار الثمانية والعشرون فى رحلتهم مع القائد على مرتين ...

وفى التاسع عشر [من تموز (يوليه)] نزل المستر بليك ومعه القائد على مرتين الذى أحضره (٢) .

لقد كان على مرتين ، بالنسبة إلى كارتريت زميلاً مسلمًا عليه أن يعمل معه ، أما أن عليًا كان من أصل إنجليزى وتحول إلى الإسلام فلم يكن له دخل فى سير العمل .

وتقبل المرتد على هذا النحو ألقى على كاهل كتّاب المسرحية والشعراء عبء التصدى لهذه الصورة وأن ينقلوا إلى المجتمع الإنجليزى عبثية الردة وما تؤدى إليه من يأس ، وفى فترة حكم اليزابث وجيمس الأول ، عندما كانت صورة المرتد ما زالت غير معروفة ومثيرة للاهتمام ، فإن كتّاب المسرحية ومرتزقة الكتّاب كانوا يقدمون إلى الجمهور صورة ملفقة للمرتد فيها سخرية من أحوالهم وتشويه لها ، وهيأوا للمجتمع الإنجليزى تأكيداً بأن الله سيعاقب المرتد الميسور الحال ، ومخرجًا نفسيًا لما كان يكرره الرحالون والوعاظ من الرعب الذى يمثله المرتدون " الأتراك " ،

ومنذ عصر اليزابث وما بعده دأب كتّاب المسرحية على تصوير المرتد على أنه تجسيد للشر : ولم يروا أنه أجبر على الردة كرهًا ، ولم يتقصوا فى مسرحياتهم حالة البريطانى المحروم اجتماعيًا الذى لا خيار له للميسرة إلا عن طريق التحول ، ولا المسيحى الذى فضل القرآن على لاهوت الكتاب المقدس ، وكل المرتدين فى الأدب تحولوا إلى الإسلام بمحض إرادتهم بسبب انحطاط الأخلاق المتأصل فيهم : كلهم سعوا صراحة إلى إغراء الشر من " الكافر " ، وفى هذا الصدد استعار كتّاب المسرحية من اللاهوتيين المقت الأخلاقى للمرتد ، ولكنهم لفقوا مصير المرتد من عندهم ، واستخدموا كل ما يقدرون عليه من مؤثرات شعرية لتصوير الثمن الباهظ الذى سيدفعه

المسيحى لتخليه عن دينه وخضوعه للإسلام ، واخترعوا مرتدين إما لقوا عقاباً قاسياً أو انتابهم جزع روحى أدى إلى عودتهم إلى المسيحية ، وكان دأبهم على المسرح أن يعاقبوا المرتد على الردة أو يردوه إلى عقيدته الأصلية إلى حد أنه ليست هناك مسرحية واحدة أو قصيدة واحدة عن مرتد إنجليزى عاش سعيداً وهو مسلم ، ذلك أن تصويره على هذا النحو كان خطراً على رواد المسرح فى لندن لأنه يعنى أن المرتد السعيد يقدم مزيداً من الأدلة على " نجاح " الإسلام .

وهكذا فإن مرتد المسرح كان من نسج الخيال الإنجليزى ، شأنه فى ذلك شأن المكيافيلى الشرير والجاحد الفاوستى والمغربى ، لقد كان نموذجاً يمثل الوغد الجديد فى صراع إنجلترا مع الدجال ، كما أن الوغد المكيافيلى كان تجسيداً لجميع ما يخافه البروتستانت الإنجليز فى الكاثوليكية ، وكما كان الجاحد الفاوستى يمثل الشيطان فى العلم الجديد ، وكما أن المغربى كان يمثل كل ما هو " مشرقى " وغريب على إنجلترا ، فإن المرتد كان يمثل الشر الداخلى الذى يهدد العالم المسيحى ، وفى الحقيقة فإن الخطر الظاهر فى المرتد أنه لم يكن داكن اللون كالمغربى أو بابوياً ملتوياً أو ساحراً ، وإنما كان إنجليزياً أو أيرلندياً أو ويلزياً عادياً نبذ الله والملك طائعاً وتترّك ، فلا غرابة فى أن كتّاب المسرح كانوا يجهدون فى عقابه وإن كانوا فى ذلك يضحّون بالحقيقة .

" المرتد " فى المسرحية الإنجليزية

أول عرض للمسيحى المتحول إلى الإسلام كان فى مسرحية توماس كِد : " مأساة سليمان وبيرسيدا " Thomas Kyd The Tragedy of Solyman and Perseda سنة ١٥٨٨ [٣] ، وفيها أن باسليكو Basilico يتخلى عن المسيحية لأن الأتراك – كما يقول – على نقيض المسيحيين ، يقدرون " جدارته وتميزه " كجندى (٤ – ٢ – ١٠) ، ومع أنه يتحول إلى الإسلام للحظوة بحب امرأة – وهو موضوع يتكرر فى الأدب الإنجليزى لتعليل تحول رجال مسيحيين إلى الإسلام – فإن باسليكو يترك العالم المسيحى أيضاً لأنه – مثل كثير من الجنود المسيحيين فى ذلك الوقت –

يحصل على أجر أعلى ، ويلقى فى الجيوش الإسلامية معاملة أفضل مما يلقاه فى مجتمعه المسيحى .

كان قصد كد أن ينتقد حالة فقر الجنود فى إنجلترا ، ولكنه كان يريد أيضًا أن يحط من قدر الجنود الذين يخدمون المسلمين ويتحولون إلى الإسلام ، ولذلك قدّم فى المسرحية وصفًا لطقوس الختان بأسلوب ساخر : " وقصوا قطعة من أرق أعضائى " (٤ – ٢ – ٢٣) ، ويجعل من باسليكو نموذجًا مسرحيًا " للفارس المدّعى " الذى يجعله سوء فهمه للعادات الإسلامية وطقوس الختان يبدو غبيًا : " أركبونى على حمار أبيض كالحليب ، وأحاطونى باحتفالات بهيجة ، حتى ظننت فى ذلك اليوم أننى جالس على كرسى بومبى " (٤ – ٢ – ٢٨/٢٦) ، ويخلق شخصية باسليكو المرتد وضع كِد للمسرحية الإنجليزية مجموعة من الصور التى أصبحت فيما بعد تضفى على جميع المرتدين : التحول بدافع الشهوة الجنسية ، وصف الختان بألفاظ فظة ، انعدام الوازع الخلقى لدى المرتد قبل الإقدام على فعلته وبعده .

وتظهر الصورة التالية للمرتد فى مسرحية هيوُد : " فتاة الغرب الجميلة " Heywood: The Fair Maid of the West (١٦٠٤ – ١٦١٠) ، هنا تنتقل صورة المرتد كلم Clem خطوة أخرى : فالمرتد لا يختن وإنما يخصى ليصبح رئيس الخصيان لدى ملك شمال إفريقية [٤] ، ولا يُدفع المتفرجون إلى الشفقة عليه فى محنته بل يضحكون من الذين يُلقون بأنفسهم إلى الأتراك آملين أن يجدوا المكافأة والإباحة الجنسية ، وفى مسرحيةَ جون ميسُن : " التركى " The Turk :John Mason (١٦٠٧) يظهر خصى آخر ولكنه إيطالى لا إنجليزى ؛ وفى مسرحية فيليب مسنجر : " المرتد "Philip Mas : singer The Renegade (١٦٢٤) يوجد خصى إنجليزى اسمه " كرازى " يكون خادمًا خاصًا للملكة المسلمة [٥] ، وقد أصبح الخصى فى مسرحيات عصر إليزابث وجيمس الأول نموذجًا مسرحيًا لإمتاع البريطانيين ، وفى الوقت نفسه تصوير المجتمع الإسلامى لهم بمدلولات الخصاء والعنف الجسدى .

إن صورة الخصى الإنجليزى ربما كان منشؤها إنجليزيًا خصى فعلاً : " أسن (حسن) Assan" أغا ، خصى وأمين خزينة حسن بصة (Bassa)ملك الجزائر هو ابن فران راولى Fran. Rowlie ، تاجر من برستو ، أخذ فى سوالو " ، ومع أننا لا نعرف الكثير عن أسن أغا (سامسن راولى) فإنه ، كما ذكر هاربورن فى الكتاب

الذى وجهه إليه ، بلغ درجة من السلطة حتى إن السفير الإنجليزى التمس مساعدته فى إطلاق سراح أسرى إنجليز ، وفى الصورة التى بقيت لحسن يبدو فاتراً واثقًا من مركزه فى الإدارة العثمانية (٦) ، ولعل هذا هو السبب الذى جعل هاربورن يخاطبه بتواضع وبصورة غريبة ، فإنه يخاطبه كأنه ما زال مسيحيًا على ولائه لإنجلترا ، وهاربورن ، كسائر الرحالين والدبلوماسيين ، ينظر إلى المرتد نظرة " عادية " ، فلا يشجب فعله ولا يعنّفه (وما كان من الحكمة أن يفعل) ، ومن الجدير بالملاحظة أنه يجهد فى التأكيد لحسن أنه ما زال ، فى نظر الإنجليز ، من الرعية المخلصة للملكة ، ففى المواجهات الفعلية مع المرتدين ، حتى الخصيان منهم ، كان المواجه – كما يتضح من كتاب هاربورن – يمارس ضبط النفس ، أما على المسرح فقد كان الخصى الإنجليزى ، دون استثناء ، هدفًا للسخرية والنكات البذيئة .

وحتى العقد الأول من القرن السابع عشر لم تكن هناك صورة أدبية أو سيكولوجية للرجل الذى يتخلى عن دينه للأتراك ، ولكن المرتد ، وعلى وجه التخصيص المرتد الإنجليزى ، كان قد بدأ يأخذ صورة مألوفة مما يكتبه الرحالة ومن التحذيرات المقدمة إلى مجلس الملك الخاص من أن البريطانيين الذى لم يفتدوا من أسر المغاربة يتحولون إلى الإسلام ، وفى سنة ١٦١٢ ظهرت أول دراسة لشخصية المرتد فى مسرحية روبرت دابورن : " مسيحى يتترك أو مأساة حياة وموت القرصانين الشهيرين وورد ودانسكر x " (٧) وقد هجر دابورن المسرح فى أخريات حياته والتحق بالكنيسة ، وقال فى " البرولوغ " إن هدفه فى هذه المسرحية هو أن يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه معاصروه من استنكار دور جون وورد القرصان ، إلى وورد الذى أقدم على " فعلة أشنع وهى التترك " ، وقد شدّد دابورن على فكرته لأن المجتمع الإنجليزى لم يتجاوب تجاوبًا سلبيًا كما ينبغى مع الإثم الذى اقترفه وورد بردته : وبالفعل فإن القصائد الشعبية والسير التى وصفت وورد قرصانًا لم ترد فيها أية إشارة إلى اعتناقه الإسلام ، وقد عرض دابورن فى المسرحية عقاب وورد على إقدامه على القرصنة ضد مواطنيه ، والأهم من ذلك على ردته إلى الإسلام ، وقال فى " البرولوغ " : " إن ما حرّك أقلام الآخرين هو وورد قرصانًا ، وما يحرك قلمنا هو تترّك وورد " .

Robert Daborne: A christian tuned Turke, or The Tragicall Liues and (*) Deaths of the Two Famous Pyrates, Ward and Danisker

ولكى يضخم الشر فى ردة وورد احتاج إلى نموذج ليس له نظير فى سوء الشهرة ، وفى الوقت نفسه مألوف لدى الجمهور الإنجليزى ، ولم يكن أمامه أفضل من مسرحية كرستوفر مارلو : " التاريخ المأساوى للدكتور فاوستس ". Christopher Marlowe The Tragicall History of Dr. Faustus : التى كانت قد كتبت قبل عشرين سنة ، ومسرحية مارلو لم تربط فاوستس بالأتراك ، وإنما أراد أن يجبه عدو إنجلترا الأقرب والأخطر ، وهو الكاثوليكية ، ولذلك فإن فاوستس يستخدم الطقوس الكاثوليكية فى تعاويذه ، وشغل عدة مشاهد فى تقريع البابا وكردينالاته ، وقد أوجدت الصلة بين فاوستس والتركى بعد سنتين من ظهور مسرحية مارلو ، وقد أُخذ الجمهور الإنجليزى بالشر الذى أقدم عليه الدكتور ، ولذلك ظهرت بعد سنتين تتمة غير مسرحية ، ففى سنة ١٥٩٤ ظهر فى لندن " التقرير الثانى عن الدكتور جون فاوستس "The Second Report of Doctor John Faustus وأظهر فاوستس مشاركًا فى مغامرات السلطان المسلم ضد المسيحية ، ومن خلال فاوستس أوجدت الصلة بين الساحر الشرير والتركى .

واختيار دابورن فاوستس كنموذج يبين التطور فى النظرة إلى المتحولين إلى الإسلام فى إنجلترا : ففى سنة ١٥٩٢ باع فاوستس روحه للشيطان ، وفى سنة ١٥٩٤ تحالف مع التركى ، وفى سنة ١٦١٢ باع وورد روحه للتركى ، لقد حدث انتقال من الشر المجسد فى الشيطان وأتباعه السحرة إلى الشر ممثلاً فى التركى المرعب ، وقد كان الشيطان وفاوستس كلاهما نموذجين للشر فى نظر الإنجليز ، وفى فترة حكم جيمس الأول أصبح التركى " السفاح " أشد رهبة من مفستوفليس (الشيطان) الذكى ، وأصبح المسلم تجسيداً للدجال ، وقد أحكم جون فورد John Ford التعبير عن ذلك فى قصيدته " عرق المسيح الدامى " Christes Bloody Sweat : الإنسانية فى إثمها " مقيدة بذلك التركى الشيطان " (٩) ، لم يعد الشيطان مخلوقًا ماكراً يتزيا بزى الرهبان كما يظهر فى مسرحية مارلو ، وإنما أصبح التركى الشيطانى .

وتبلغ مسرحية دابورن ذروتها عندما يتلقى وورد طقوس التحول إلى الإسلام ليكسب حب فودا ، المرأة المسلمة ، وتقدم " الطقوس التافهة " لتحول وورد على المسرح فى " مشاهد صامتة " من شأنها أن تلقى الذهول والفزع فى نفوس

المتفرجين اللندنيين ، ومرة أخرى استرجع ذلك المشهد فى " الدكتور فاوستس " حيث يشاهد الدكتور ، بعد توقيعه العهد مع الشيطان ، مشهداً للخطايا السبع المميتة التى تنتظره ، وكما رفض فاوستس بعناد مساعدة الملاك الصالح فإن وورد يرفض نصيحة كرستيان فردينند :

دع هذا السبيل الذى تقودك إليه الخطيئة الملعونة (١٢٣٤)

ويرفض وورد مثلما رفض فاوستس :

دع الذين يستطيعون الأمل يرجوا المغفرة

لا أستطيع إصلاح حالى مع السماء ، فأنا يائس (١٢٤٥ - ١٢٤٦)

ويبقى وورد متمسكاً بقراره وسار فى طقوس " التترّك " .

وتبدأ الطقوس " الصامتة " بدخول حملة الأعلام يتبعهم " المفتى " و " شيوخه " ، ثم يأتى فارسان :

ووراءهم يأتى وورد على حماره ، فى زيه المسيحى ، حاسر الرأس ، يصعد الفارسان فى وقار شديد ويهمسان فى أذن المفتى ويستلان سيفيهما ويجرانه عن الحمار ، ينبطح على بطنه ، وتقدم إليه الموائد (يحضرها اثنان من أتباع المفتى أدنى مرتبة) فيتناول منها ، ثم يؤخذ إلى مقعده بجانب المفتى الذى يرتدى عمامته وجبته ويتحزم بسيفه ... ويقدم إليه قدحًا من النبيذ من يد مسيحى ، ولكنه ينظر شزراً إليه ويرمى بالقدح ، يركب الحمار (١٢٦٨ - ١٢٧٨) .

وتنتهى الطقوس عندما يقول أحد القادة ، عندما " تترّك وورد : إلى الختان " ، وفيما بعد يتهكم التاجر اليهودى رابشاك بمحنة وورد : " المسكين ، كيف كان منظره منذ تولى محمد أمره ؟ لقد قضى ليلة عصيبة " (١٥٧٣ - ١٥٧٤) .

إن الرحالة الذين شهدوا مثل هذه التحولات فى الإمبراطورية العثمانية استنكروا بشاعتها الروحية وأطالوا فى وصف دمويتها الجسدية ، وقد أنحوا باللائمة على المتحولين ، ولكنهم استرسلوا فى وصف المسيرة التى تسبق الاعتراف العلنى باعتناق العقيدة ، لقد كان ثمة اشمئزاز من الردة ، ولكن الكتّاب أدركوا أن المتفرجين

فى لندن وجمهور القراء يجدون متعة منحرفة فى الوصف ، وقد وصف نولز فى " التاريخ العام " طقوس التحويل بإسهاب (١٠) ، وفى سنة ١٦١٠ كتب الرحالة جورج ساندس وصفًا لسعى المسيحيين إلى الإسلام :

رأينا نوعًا من المسيحيين ، بعضهم على حافة القبر ، وقد انحنوا من كبر السن ، وأخذوا يهتزون من الفالج ، يطرحون قبعاتهم ويرفعون سباباتهم ويعرضون أن يصيروا " محمديين " ، إنه لمنظر ملىء بالرعب والعناء أن ترى هؤلاء التعساء المستيئسنين الذين آمنوا بالمسيح طوال حياتهم ، وتحملوا من أجله كثيراً من الازدراء والاضطهاد ، يتخلون عن المخلّص وهم الآن على حافة القبر (١١) .

إن وصف طقوس التحول عند دابورن يظهر أن وورد ، مثل فاوستس ، اختار بملء حريته أن ينبذ عقيدته ، وقد أكد الكتّاب لقرائهم أن المسلمين يميزون فى درجة الاحتفال بين مسيحى تحول إلى الإسلام عن قناعة وآخر أسلم لإنقاذ حياته أو التهرب من دَين ، ومنذ سنة ١٥٧٠ عرف الجمهور الإنجليزى أنه إذا تحول مسيحى للغرض الثانى فإن المسلمين لا يكرمونه : ففى " سلالة آل عثمان " أسلم " أسقف الدين اليونانى ولكنه لم يعط شيئًا " لأنه أسلم لتجنب العقاب على تجديفه على النبى (١٢) ، وكتب مترجم " سياسة الإمبراطورية التركية " سنة ١٥٩٧ أنه إذا أسلم شخص لأنه قتل مسلمًا فإنه لم يكن يكرم بحفل أو هبات كما هو المعتاد ، فى مثل حالة وورد ، عندما يتحول مسيحى إلى الإسلام " باختياره وطوعه " (١٣) ، وفخامة الحفل الذى حظى به وورد عند تحوله تثبت أنه لم يترك المسيحية مضطراً .

لقد جلل دابورن وورد بالشر لأنه أراد أن يبين عواقب الردة ؛ فليس فى وورد خلة واحدة تنقذه ، ومثل فاوستس فى مسرحية مارلو ، يموت القرصان المرتد ميتة عنيفة يستحقها – يمزق إربًا إربًا ويلقى فى البحر ، غير أن هذه النهاية من تلفيق دابورن ، ففى الوقت الذى كانت فيه المسرحية تمثل فى لندن كان وورد الحقيقى سنىّ الحال فى تونس لم ينزل به عقاب سماوى أو إنسانى على ردته ، وقد كتب الكابتن جون سمث (١٤) ، يقول : " عاش وورد فى المغرب مثل باشا " ، وعندما زاره وليم لثغو سنة ١٦١٥ قدم شهادة شاهد عيان تعجب فيها من ثروة وورد ، وقال : " إن قصر وورد مزين بالرخام والمرمر " (١٥) ، وحفلت الأغانى فى لندن بثروته :

في تونس بالمغرب

بنى في جلال

قصرًا فخمًا ومقامًا ملكيًا

مزينًا بأبهى زخرف (١٦) .

وقد قدم دابورن عامدًا صورة ملفقة لوورد لأن مسرحيته ، شأنها شأن المسرحيات الأخرى في عصرى إليزابث وجيمس ، ستصل إلى جمهور كبير من المتفرجين ، وكانت " تقوم مقام الصحف في العصر الحديث " من حيث توعية الناس بحياة رجال مثل وورد والعقاب الذى ينتظرهم (١٧) ، وإنهاؤه مسرحيته بمثل هذا الجزء الملفق يبين التخوف الذى سيطر على الخيال الإنجليزى بشأن البريطانيين الذين يتحولون إلى الإسلام وينبذون دون هوادة ملكهم وبلدهم ، قال وورد عن إنجلترا التى فقدها بردته : " ما جزيرة واحدة بالقياس إلى المملكة الشرقية ؟ " (١١٤٩ - ١١٥٠) ، وكان الشائع في إنجلترا أن وورد قد وصل إلى السلطة والثروة في إسلامه ، و " كانت الشائعات عن غنى وورد " جذابة فاستهوت خيال المغامرين (١٨) ، وقد شملت التقارير الواردة من ساحل المغرب اسم السير فرنسيس فيرنى وأنه تبع وورد و " تترك " ، وبعد وفاة فيرنى سنة ١٦١٥ فإن ملابسه الإسلامية ، التى كانت تتألف من قبعة مطرزة وجبة ، أحضرت إلى إنجلترا لتحتفظ بها عائلته (١٩) ، وقد آمن كثير من البريطانيين أن الردة لها مردود حسن ، فلا غرابة إذن في أن دابورن كان لا بد له من عقاب وورد في نهاية المسرحية ، وفي الحقيقة فإن كتابة داربون مسرحيته عن مرتد إنجليزى لا أوروبى تكشف مدى قلقه من ردة البريطانيين .

وعلى المسرح كان لا بد من هزيمة الإسلام وإهلاك المتحولين إليه ، وكان دابورن يعلم أنه ليس في الإمكان اتخاذ أى إجراء ضد وورد أو أى إنجليزى آخر يعتنق الإسلام : وكل ما كان ممكنًا هو إلقاء الخوف في النفوس من عواقب الردة ، فينبغى تعريف الجمهور الإنجليزى بالعقاب السماوى على التخلى عن المسيحية ، وعندما كتب مؤلف " أخبار من البحر " News from Sea عن قرصنة وورد ضمّن كراسته ، بالقصد نفسه ، صورة لوورد ودانسكر مشنوقين على صارى سفينة ، وذلك تلفيق محض لأن وورد توفى بالطاعون بعد نحو عشر سنوات (٢٠) ، وقد ختم الشاعر ساميول رولندز

Samuel Rowlands قصيدة قصيرة عن وورد محذراً بأن الله سيعاقب قطعًا المرتد ، ومثل دابورن ربط رولندز فعل الردة باتجاه فاوستس إلى الشيطان ، وحذر بأن الله سيلقى المرتد فى العذاب الأبدى :

عقاب الله الأليم (أيها الوغد) قريب

أيها الشياطين تعالوا فإن النار قد أضرمت

الجحيم الأبدى جزاء الفاسد الشرير (٢١) .

وقد جعل توماس دكر Thomas Dekker وورد بين الذين سيعذبهم الله فى النار ، ولكنه كان أدق من دابورن ، فلم يقتله قبل وفاته ، غير أنه كرولندز ودابورن جعل وورد مثل الجاحد الفاوستى لكونه وغداً مرعباً يستحق العقاب الأبدى (٢٢) .

وبعد أكثر من عقد من الزمان كتب فيليب مسنجر مسرحية عن قصة مرتد من البندقية مستفيداً من المصادر الإسبانية والإنجليزية ، وقد أتاحت له القصة إعادة المرتد إلى المسيحية فلم يضطر إلى عقابه كما فعل دابورن ، لقد كتبت مسرحية " المرتد "The Renegado سنة ١٦٢٤ ، وأصبحت شائعة على المسرح فى لندن (٢٣) ، وفيها بيّن مسنجر المصير " اللامأساوى " للمرتد : فبينما عرض دابورن ميتته الفظيعة ، أقام مسنجر مسرحيته على عودته إلى المسيح ، وبينما خوّف دابورن جمهوره لصرفه عن الإسلام ، بيّن مسنجر للجمهور اللندنى نفسه انتصار المسيحية على الإسلام ، ولكن مسنجر ضحى بالحقيقة مثلما فعل دابورن .

تدور أحداث المسرحية فى تونس ، وشخصياتها الرئيسية من المسلمين والإيطاليين الكاثوليك ، ولكى يربط مسنجر الأحداث بإنجلترا أدخل فيها شخصيته " كرازى " " المولود فى إنجلترا " (١ - ٢ - ٢٢) والذى أصبح خصى دونوسا Donusa ابنة أخت السلطان أموراث Amurath ، أما المرتد الذى يمثله عنوان المسرحية فاسمه أنطونيو غريمالدى Antonio Grimaldy ، وبعد أن " تحول إلى قرصان " (٤ - ١ - ١٦) تحول إلى الإسلام مثل وورد ، وأصبح يكره المسيحية إلى حد أنه انتزع القربان المقدس من قس أثناء القداس " وطرحه على الرصيف " (٤ - ١ - ٣٣) ، وفى وقت لاحق فى المسرحية ندم غريمالدى واعترف بذنبه الفظيع ، ومرة أخرى يقول بأسلوب يذكّر " بالدكتور فاوستس " :

لا أجرؤ أن أنظر إلى أعلى

فهل يصدّق أنني

(وقد متّ في أعماق الجحيم بألوانه المخيفة)

أجرؤ أن آمل نيل الرحمة ؟

فلن يبقى رادع أو شعور لدى الأبرياء

لاقتراف ذنوب لم يعلّمها الشيطان للإنسان بعد

لا ، يجب أن أتجه إلى الأسفل فالأسفل ،

مع أن التوبة قد تستعير جميع أجنحة الرحمة البهية

ولكن ثقل الجبال لآثامي سيكسر قوادمها

ويهبط بها في الجحيم معي . (٣ - ٢ - ٦٣ - ٧٢)

غير أن غريمالدي ، على نقيض فاوستس ، يتخلى عن إسلامه ويطلب المغفرة من القس ويعود إلى المسيحية .

لقد وضع مسنجر نهاية سعيدة لهذا المرتد ، وعرض كيف عاد غريمالدي إلى عقيدته ، غير أنه قدم على المسرح كيف يرتد المسيحيون أصلاً من خلال العلاقة الغرامية بين فتلّي ودونوسا ، فدونوسا المسلمة وقعت في حب فتلّي المسيحي ، وعندما فاجأها أبناء ملتها وهي في أحضانه حكم على الاثنين بالموت ، وكانت الطريقة الوحيدة لإنقاذ حياته وحياتها هي أن يتحول إلى دينها ، " أتعهد بأن أحول هذا المسيحي إلى تركي وأتزوجه " (٤ - ٢ - ١٥٨/١٥٩) ، ولكن عندما حاولت دونوسا أن تحول فتلّي أخذ يشجب أباطيل الإسلام حتى إن دونوسا اقتنعت بحقيقة المسيحية ، وبدلاً من أن تحول المسيحي حولها المسيحي عن إسلامها وجعل منها " مرتدة " عن عقيدتها الأصلية (٤ - ٣ - ١٥٩) .

لقد كان مسنجر محقًا فيما ذكره عن عقاب المسلمين على العلاقات الجنسية بين مختلفي الأديان وخيار التحول المنقذ ، وفي الحقيقة فإنه في الجزء الخاص بدونوسا - فتلّي كان أمينًا مع مصدره وهو Los banos de Argel لسيرفانتيس Cervantes ، ولكنه

على خلاف سيرفانتيس " مسرحَ تحول دونوسا " (٢٤) ليعرض تحول مسلم إلى المسيحية بدلاً من تحول مسيحى إلى الإسلام ، وبذلك أسقط الربط بين عشق امرأة مسلمة والردة : فى مسرحية دابورن جعل عشق مسيحى لامرأة مسلمة سببًا فى ردته ، وفى " ضياع كل شىء بالشهوة " All's Lost by Lust (١٦١٩ - ١٦٢٠) ، وهى مسرحية تنسب إلى وليم راولى William Rowley وتوماس مدلتُن (٢٥) Thomas Mid-dleton نجد أنطونيو مستعداً لأن يصير " تركيًا أو محمديًا مغربيًا " لإشباع شهوته (٢ - ٦ -٤٤/٤٥) ، وقد استخدم مسنجر فكرة الجنس نفسها ، وبيّن أنه حتى عندما يقع مسيحى فى حب امرأة مسلمة فإنه يمكنه ، بل ينبغى أن يقاوم الردة ، وبينما تخلى المسيحى عند دابورن عن عقيدته من أجل الحب ، فإن مسيحى مسنجر يحفظ عقيدته ويحول المعشوقة المسلمة إلى المسيحية .

وتنتهى مسرحية مسنجر بقيام فتلّى بتعميد دونوسا وهربه مع سائر المسيحيين والمتحولين عن الإسلام إلى العالم المسيحى - ولكن كما أن النهاية عند دابورن جاءت ملفقة فكذلك النهاية عند مسنجر : فكتابات الرحالين والدبلوماسيين عن المرتدين فى الإمبراطورية الإسلامية قلما تصف انتصاراً مسيحيًا ، ولم يعرف إلا عن قليل من المرتدين أنهم عادوا إلى المسيحية وهم ما زالوا فى أرض إسلامية ، وأقل من هؤلاء الذين كان يمكن أن يعيشوا ليخبروا لأن العقوبة على الردة فى الإسلام - كما كانت فى المسيحية - هى الموت ، فكون غريمالدى استنكر الإسلام وهو ما زال فى تونس ، وكون دونوسا تحولت إلى المسيحية فى حضرة مجلس ملكى إسلامى شىء مغرق فى التمحّل ، وقد كتب ريكوت فى وقت لاحق من القرن : " لدينا أمثلة قليلة للمرتدين الذين عادوا من المحمدية إلى العقيدة المسيحية إذ لا أحد يجرؤ على التصريح بهذا التحول إلا من كان مستعداً للموت " (٢٦) .

لقد بيّن مسنجر لمشاهديه فى المسرحية أن المسيحية أعلى من الإسلام ، وضمنها مناظرة لاهوتية بين فتلّى ودونوسا قبل تحولها بقليل ، وفيها فضح أباطيل الإسلام وبيّن أن المسيحية هى وحى الله الحق ، غير أن كون فتلّى يدخل فى مناقشة من هذا القبيل فى قلب أرض إسلامية ويغلب فى تلك المناقشة ، فمرده إلى استعارة مسنجر من سرفانتيس : وليس ثمة ما يؤيد ذلك فى أدب الرحلات المعاصر ، لأن مثل هذا الحوار كان سينتهى حتمًا فى غير مصلحة المسيحى ، كما وجد وليم أوكيلى أثناء سنوات

أسره في الجزائر ، فبعد أن جادل مالكه المسلم جلد بسبب طعنه في الإسلام ، وأدرك " حمقه " لأنه لم يكن في " موطن الجدل بل في موطن الطاعة " (٢٧) ، وكتب توماس سمث يقول : " من قبيل التهور والطيش (إن لم نجد وصفًا أسوأ) أن تعنفهم [المسلمين] على حماقاتهم لوجوههم ، دون أدنى أمل في النجاح ، ومنازعتهم في الشوارع أو في مساجدهم " ، ويضيف سمث أنه إذا فعل مسيحي ذلك فإن مصيره الموت ، ولكن هذا الموت ليس شهادة لأن ذلك الشخص " يكون قد جرّ ذلك على نفسه " دون مناسبة أو ضرورة " (٢٨) ، وما فعله فتًى لم يكن له فرصة للنجاح ، ومثل هذه الأفعال كان في نظر أوكيلي وسمث وغيرهما حماقة ، أما بالنسبة لمسنجر فإن الدقة لم تكن لازمة : لا بد للمسيحية من الانتصار داخل السراي والقصر المسلمين .

وكون المرتد يعاقب عند دابورن ويتوب عند مسنجر كان مادة لاستهلاك الجمهور ، وليس عرضاً لحقيقة في القرن السابع عشر ، فالمواجهة مع الإسلام تتم في إطار التلفيق : لقد كانت مسرحية مسنجر وبقيت كذلك حتى عودة الملكية عندما أعدت سنة ١٦٦٤ صيغة أكثر " صقلاً " للمسرحية ، لم تغير النهاية السعيدة للمرتدين ، وظهر غريمالدي كشخص شرير كما كان في سنة ١٦٢٤ : يستخدم الكلمات البذيئة ، كما أنه مشاكس سريع إلى " انتضاء سيفه " (٢٩) ، وقد أكدت هذه الصيغة صورة الشرير اللاأخلاقي للمرتد .

وقد ظهرت صورة مماثلة بعد بضع سنوات ، ففي القسم الثاني من " تاريخ الدجالين الثلاثة المشهورين "History of the Three Late Famous Imposters (١٦٦٩) يقص جون إفلين John Evelyn" قصة محمد بك الذي يسمي نفسه جوانس مايكل سيغالا Joannes Michael Cigala ، وكان وقت كتابتها في بلاط إنجلترا " ، وكان سيغالاً رجلاً مدهشًا إذ استحوذ على خيال البلاط والمدينة في أيلول (سبتمبر) ١٦٦٨ وفي الحقيقة فإن أوراق حكومة البندقية تتضمن ثناء على هذه البعثة المسيحية ، " وفي لندن ظهر سيغالا الشهير الذي سار في ضوء العقيدة من تركيا إلى ألمانيا وحصل على موعد من الإمبراطور " (٣٠) ، وبسبب هذا الثناء أسرع إفلين إلى شتم سيغالا ونعته بأنه دجال " رهيب " ولا شيء سوى " مرتد صرف " ، وقال إن هذا البك المزعوم يدعي أنه تحول إلى المسيحية وهو يتظاهر بالإسلام لكي يخدم القضية

المسيحية فى الإمبراطورية العثمانية ، وقد ندّد به إفلين لكونه خدع ملكى فرنسا وإنجلترا ؛ لقد جاء " فى الآونة الأخيرة إلى إنجلترا ، وكان من الوقاحة ما جعله يقدم نفسه وأسطورة حياته إلى صاحب الجلالة " ، وأضاف إفلين أن " شخصاً مسيحياً على درجة من الثقة اكتشف زيف سيغالاً " : إنه مرتد ، وعلى لندن أن تكافئ ردته المصقولة بأن تهيل عليه الخزى الذى يستحقه " (٣١) .

وقد ظلت هذه الصورة السلبية للمرتد فى الكتابات الإنجليزية إلى أن ظهرت مسرحية جون درايدن : " دون سباستيان ، ملك البرتغال John Dryden " Don Sebastian, King of Portugal (١٦٨٩) ، تعرض هذه المسرحية " دوراكس Dorax ، نبيل برتغالى وهو الآن مرتد " فى صورة تختلف كثيراً عن الصور الفجّة التى نجدها عند دابورن ومسنجر ، ومع أن درايدن استعار من مسنجر بعض مادة حبكته فإنه جعل دوراكس رجلاً فاضل الأخلاق رفيع المنزلة سواء أثناء ردته أو بعد عودته إلى المسيحية ، فكان شخصية نبيلة استحوذ على إعجاب المسلمين والمسيحيين ، حتى إن بندقار الوزير الأول المسلم قال له ذات مرة " لديك من الشرف أكثر مما يكون لدى مرتد " (٣٢) ، ويبدو أن درايدن لم يتابع ما درج عليه الكتّاب من نسبة الشر إلى المرتد والخير إلى المسيحى .

وقد كتب درايدن مسرحيته عندما أخذت جاذبية الإمبراطورية العثمانية وقوتها فى الانحدار ، ومع أنه ظل هناك مسيحيون يتحولون إلى الإسلام إلا أن أعدادهم لم تكن مخيفة كما كانت فى النصف الأول من القرن ، ولذلك أصبح فى وسع كاتب فى إنجلترا – من الناحية النفسية – أن يرى " المرتد " لا من منظور الكراهية بل من زاوية تحليلية : وكما عرض درايدن فإن دوراكس لم " يرتد " بسبب إعجابه بالإسلام بل لأنه لقى معاملة سيئة فى العالم المسيحى ، ولذلك فإن " المرتد " عند درايدن لم يكن منافقاً أو شريراً مسيحياً ، وإنما هو رجل غاضب نفّره مجتمعه ، فدوراكس لم يكن يريد اعتناق الإسلام فعلاً ، وإنما دفعه إلى ذلك التصرفات الانتقامية البغيضة من جانب أبناء ملته ، ويوحى درايدن بأن اللوم على الردة يقع جانب منه على المجتمع المسيحى ، ولذلك فإنه أصلح بين دوراكس ودون سباستيان فى نهاية المسرحية ، وبعدها استأنف دوراكس حياته وسيرته المسيحية : لقد كانت الردة انزلاقاً مؤقتاً ، أو انحرافاً قصيراً عن المسيحية التى ما كان البطل الفاضل يستطيع إلا العودة إليها .

الكنيسة الإنجليزية و " المرتد "

لئن كان كتاب المسرحية يبتدعون المرتدين على المسرح ، فإن الوعاظ والجمهور كان عليهم أن يواجهوهم فعلاً فى أبرشياتهم ، ففى هذه الفترة عاد مئات البريطانيين من ديار الإسلام بعد سنوات من الرق ، وفى حالة الكثير منهم ، بعد اعتناق الإسلام ، ليستأنفوا مراكزهم الاجتماعية والدينية فى مجتمعهم ، وقد أثار هؤلاء العائدون مشاكل خطيرة ، إذ كان معروفًا أن بعضهم قد ارتد عن المسيحية ؛ ولكنهم ، بخلاف ما كان يعرضه الكتّاب على المسرح ، لم يلقوا عقابًا سماويًا ولا لعنوا المسلمين بتحدٍ أثناء وجودهم بينهم ؛ بل ازدهرت حالهم ، فظهر مدى بعد المسرحيات عن الحقيقة ، ولذلك اتجه الوعاظ إلى مخاطبة المرتدين " الحقيقيين " ، وهم واعون تمام الوعى المزمور ٦٨ : ٦ فى "كتاب الصلاة العامة " : " الله مسكن المتوحدين فى بيت ، مخرج الأسرى إلى فلاح ، إنما المتمردون يسكنون الرمضاء " ، وعندما كان الوعاظ يلقون أبناء طائفتهم السابقين كان يقلقهم أشد القلق أن المرتدين بينهم لم يظلوا فى " الرمضاء " بل تحسنت حالتهم ، وكان يقلق الوعاظ أيضاً عدم نزول العقاب السماوى عليهم ، وكان عليهم أن يعيدوا معتنقى الإسلام إلى كنيسة إنجلترا .

وفى سنة ١٦٢٧ عاد إنجليزى من الأسر فى الجزائر إلى بلدته ماينهد فى سمرست ، واعترف باعتناقه الإسلام ، وطلب إعادته إلى المسيحية ، وكان هذا الشخص المجهول الاسم أول إنجليزى تذكر السجلات فى عصر النهضة أنه بعد عودته إلى وطنه اعترف بالتحول إلى الإسلام ، وقد كان اعترافه دراميًا إلى درجة أن إدورد كلت وهنرى بيام **Henry Byam** ألقيا موعظتين فى نفس اليوم أعيد فى كل منهما إلى الكّنيسة ، وكانتا أول خطبتين بالإنجليزية ألقيتا احتفالاً بما يبدو أنه اعتراف لا سابق له ، وبعد عشر سنوات اعترف رجل آخر بردته ، وكان اسمه فنسنت جوكس **Vincent Jukes** ، وهو مساعد طباخ ، ومرة أخرى ألقى وليم غاوج موعظة فى ستبنى قرب لندن ، وهذه المواعظ توفر معلومات قيمة عن الموقف الشعبى والدينى من المرتدين فى إنجلترا .

وفى سياق تخلى الإنجليز عن المذهب الأنجليكانى كانت كنيسة إنجلترا فى النصف الأول من القرن السابع عشر تواجه نوعين من التحدى ، وكان الأول من

جماعات معينة من الألفيين الذين كانوا يدعون إلى العودة إلى الختان وناموس موسى ، وكان هذا التحدى يتمثل فى تكاثر المؤمنين بالعصر الألفى المجيد فى لندن وحواليها ، ومن الأمثلة الجديرة بالذكر لهم جون تراسك John Traske الذى أعلن فى سنة ١٦١٨ أنه يهودى ، ومع أنه ارتجع بعد سنتين بعد أن ندّد به الأسقف أندروز Andrewes وغيره ، فإن عدداً من أتباعه ، ومنهم زوجته ، ظلوا فى " طائفتهم المتهودة " (٣٣) ، ونتيجة لذلك أخذ رجال الدين يربطون بين الختان الذى ينادى به فى لندن والختان الذى كان يفرض على المتحولين إلى الإسلام ، فالخطر واحد سواء أقام به يهودى أو مسلم ، ذلك أن الختان كان إنكاراً لتحقيق الخلاص بالمسيح ، وهو إنكار يشترك فيه اليهود والمسلمون كل على طريقتهم ، وكون الإنجليز قد عرّضوا أنفسهم للختان أثناء أسرهم لدى المسلمين يثبت أنهم نبذوا الرب والمخلّص : " لقد دنسوا ماء العماد المسيحى الطاهر بدم الختان " كما قال كلت (٣٤) ، وبما أن الكنيسة الأنجليكانية واجهت المختونين فى لندن ، فقد كان عليها مواجهة الذين قبلوا الختان على يد المسلمين فى الخارج ثم عادوا واستقروا فى بيوتهم .

أما التحدى الثانى فقد جاء من البيوريتانيين (المتطهرين) الذين كانوا يزعزعون سلطة قسس الأبرشيات ، فقد هاجم البيوريتانيون رجال الدين الأنجليكانيين لتهاونهم فى العناية بمنتسبى كنائسهم ، وهذا هو السبب الذى جعل قسس كنيسة إنجلترا يلقون المواعظ الثلاث الباقية بمناسبة عودة المرتدين إلى الكنيسة ، فقد أكد الخطباء أن رجال الدين من جميع الدرجات تعاونوا فى إعادة المرتد إلى الكنيسة – من واعظ الأبرشية الذى قام بالمناولة إلى رئيس أساقفة كانتربرى ، وقد ذكر كلت أن المرتد " قبل فى الكنيسة بتفويض من رئيس الأساقفة " (٣٥) ، بينما أكد غاوج فى خطبته أن التوبة التى قدمها جوكس قد مرت بجميع الاختصاصات الدينية قبل إعادته إلى الحظيرة : فقد سار من راعى الأبرشية فى ستبنى إلى الأسقف وأخيراً إلى رئيس الأساقفة لود (٣٦)

وقد أوضحت الخطب الثلاث أهمية الكنيسة فى تأمين عودة المرتدين على الوجه الصحيح ، وكانت الكنيسة لازمة أيضًا لتخويف الأفراد الآخرين من سواد الناس وحملهم على الاعتراف والتوبة – إذا لم يكونوا مستعدين للإقرار بسابق ردتهم

والخضوع لإجراءات العودة المناسبة ، وكان من المعروف على نطاق واسع أن كثيراً من الإنجليز عادوا ولكنهم لم يقروا بتحولهم إلى الإسلام ، وقد لاحظ بيام أن

مئات كثيرة مسلمون فى تركيا ومسيحيون فى بلدهم ، فهم يخلعون دينهم كما يخلعون ألبستهم ، ويحتفظون بضمير لكل ميناء قد يكونون فيه ، وهؤلاء المرتدون والمتمردون المختونون يظنون أنهم قد استطاعوا إسكات ضمائرهم على أحسن وجه إذا استطاعوا العودة (والحقيقة غير معروفة) والاعتراف بعقيدتهم الأولى (٣٧) .

وبعد عشر سنوات عبر غاوج عن هذا القلق نفسه ، وهو الذى أشار إلى المرتد السابق الذى تقبلته الكنيسة فى ماينهد بسمرستشير ، وقد وصف غاوج هذا الرجل الذى اعترف بردته بأنه شخص غير " عادى " ، فالمرتدون الذين وضعوا أنفسهم تحت تصرف الكنيسة عند عودتهم إلى إنجلترا لا يمثلون " عشر معشار الذين ارتدوا وعادوا إلى بلادهم ولم يقدموا أى دليل علنى على توبتهم (٣٨) " .

ولا تتضمن الكتابات الإنجليزية أية معلومات عن أسباب تخلى المرتدين عن الإسلام والعودة إلى أوطانهم (٣٩) ، وواضح من المواعظ أن " آلافًا " من المسيحيين أسلموا ثم عاد بعضهم إلى إنجلترا دون أن يعترفوا بماضيهم (٤٠) ؛ ويبدو أن التحرك كان سهلاً بين المغرب وإنجلترا ، وبين الإسلام والمسيحية : ففى سنة ١٦٣٧ قيل إن شخصًا اسمه توماس نورتن Thomas Norton من ديفن أسره قراصنة جزائريون قبل سبع عشرة سنة ، وعاش معهم رقيقًا ، ثم هرب إلى سلا ، فعاد سيده وأسره مرة أخرى ، وعندئذ فدى نفسه واعتنق الإسلام ، ثم أصبح قرصانًا و" فاق التركى فى القسوة على أبناء جلدته " ، وأخيراً عاد إلى دارتموث حيث عاش " بمهنته كنجار إلى أن اكتشفه بعض الذين قسا عليهم فى سلا " (٤١) ، وكتب الرحالة الفرنسى جوزف غريلو فى وقت لاحق من القرن أن كثيراً من المسيحيين " الذين تركوا دينهم [المسيحى قليلاً] ، ربما لأنه لم يكن لديهم شيء منه ، تركوا ، بنفس الاستعداد للتقلب ، ما اعتنقوه [الإسلام] بكل جد وبكثير من الألم " (٤٢) ، وقد ندّد ريكوت بالإنجليز الذين عادوا إلى إنجلترا والمسيحية ، وانسلوا يجلسون فى مقاعدهم بالكنيسة دون توبة عن سقوطهم وردتهم " (٤٣) ، وقد رأى صعوبة العودة عند اليونان فأحزنته سهولة عودة البريطانيين ، وأثناء وجود بيبس فى طنجة عرف أن بعض البحارة الإنجليز قد

" تتركوا " بينما تحول آخرون إلى الكثلكة ، ثم أصبحوا بروتستانت " بعد بضعة أشهر " (٤٤) .

وكان غاوج على وعى بأن كثيراً من البريطانيين قد عادوا والتحقوا بأبناء أبرشيتهم وشاركوا فى العبادة المسيحية بينما هم ما زالوا يدينون بالإسلام ، وكان يتخوف تخوفًا شديداً من أن رجالاً مسلمين بكل معنى الكلمة يجلسون فى مقاعد الكنيسة :

أخشى ، أخشى أن بعض الحاضرين هنا كانوا فى الحالة التى كان عليها هذا التائب – ضائعين ؛ ولكنهم ليسوا فى الحالة التى هو عليها – وجدوا أنفسهم ، أخشى أن بعض الموجودين لعبوا دور المرتد ، وإثباتاً لذلك تجدهم مختونين (٤٥) .

والتمس من هؤلاء المرتدين أن يتقدموا إلى الكنيسة ، ولكنه كان يعلم أنه ليس ثمة طريقة عملية يمكن بواسطتها اكتشاف مثل هؤلاء المرتدين – سوى الكشف الجسدى عليهم لمعرفة ما إذا كانوا مختونين أم لا ، وهو الكشف الذى وصفه جون لوك ودانيال ديفو Daniel Defoe فى أواخر القرن (٤٦) ، ولذلك شجع غاوج أصدقاء المرتد وأقرباءه على التجسس عليه .. " فإذا كنت لا تستطيع بطرقك الخاصة أن تقنع من تعرف أنهم مرتدون وتحضرهم مختارين لترضى عنهم الكنيسة فاتبع نصيحة المسيح فى إنجيل متى ١٧ : ١٨ : أخبر الكنيسة " (٤٧) ، لقد كان المرتد السرى عدواً ينبغى الإبلاغ عنه : ومثلما كان يجرى التجسس على الكاثوليك فى عهد اليزابث وبعده فكذلك ينبغى معاملة المرتدين على أنهم أعداء للكنيسة والمملكة .

وقد اتهم الخطباء الثلاثة المرتدين بالجبن ، وقد كان أفضل لهم الموت من الخضوع لدين الإسلام الباطل ، أما ما كان يقلقهم قلقًا عميقًا بشأن المرتدين فهو أنهم كانوا غير مستعدين للاعتراف بفظاعة فعلهم ، وأنهم كانوا هم وغيرهم يستخدمون جدلاً خادعًا ماكراً لتبريره ، وقد ندّد غاوج ببعض المسافرين إلى الخارج الذين تحدث إليهم لأنهم يقولون إنه لا حرج فى الردة إذا كان الشخص يعرف أنها ستكون لمدة محدودة وينوى العودة إلى عقيدته بعد هربه من الرق ، وقال غاوج إنه لا الرق ولا الألم يبرران التساهل فى أمور تتعلق بالحياة الأبدية ، ولهذا كرّس نصف موعظته تقريبًا للاستشهاد بوصف صبر المسيحيين على التعذيب (أيام الرومان) ثم هاجم بشدة الذين

يفضلون الحياة الدنيا على الأبدية : " هل يخاف غضب الإنسان أكثر من غضب الله وعقابه ؟ هل تخشى سلاسل الحديد أكثر من قيود القانون ؟ أو الرق عند الأتراك من العبودية للشيطان ؟ " (٤٨) ، كان غاوج يرى أن التعذيب والأسر لا يساويان رعب الحياة دون المسيح : فالموت من أجل المسيح أفضل من الحياة من أجل " محمد " .

وفى هذا السياق راح بيام وغاوج يصفان وصفًا مؤثرًا العقوبات التى كانت تنزلها الكنيسة بالمرتدين فى الماضى ، ولم تكن تلك العقوبات جائرة على الذين اقترفوا أبشع جريمة ، ولكنهما واصلا القول إن الكنيسة الوسط متسامحة مجاملة ، وهى مستعدة لمد يد الرحمة إلى المرتدين ، وكانا بذلك حريصين على التأكيد لجمهورهما أن الكنيسة تمتاز على البيوريتانيين الذين يتراوحون - حسب الزعم - بين التساهل الشديد فى أمر الردة والمطالبة بإنزال أشد العقوبات بالمرتدين ، وأصر بيام على ضرورة وجود عقاب من نوع ما للمرتد ، بينما أكد غاوج لجمهوره أن الكنيسة ستبدى لهم جانب الرحمة ووعد أنها - على عكس ما كانت عليه الحال فى السابق - ستعاملهم " باللطف والتسامح " ، وأعلن أن الكنيسة الأنجليكانية رحيمة ومراعية لأوضاع التائبين ، وهى على نقيض " البيوريتانيين " الذين وصفهم بأنهم أفظاظ مهرطقون على سنة مسيحيى العهد الأول الذين رفضوا عودة المرتدين تحت العذاب (٤٩) .

ولشدة استنكار الكنيسة للردة فإن بعض المرتدين وجدوا أن أفضل طريقة للزوغان من غضبة المنبر هى أن يقولوا إنهم لم يتحولوا إلى الإسلام بقلوبهم وإنما بألسنتهم لا غير ، واحتجوا بأن تحولهم إلى الإسلام يجب أن يعتبر تظاهراً له ما يبرره طالما أن عقيدتهم ظلت فى أعماقهم مسيحية طوال مدة تظاهرهم بالإسلام ، وفى خطبة فى بليموث سنة ١٦٣٦ لخص تشارلز فتزجفرى **Charles Fitzgeffry** حجة المرتدين بأنهم " تلقوا الختان البغيض فى لحمهم وليس فى قلوبهم ، وقد اعترف بعضهم فى رسائلهم الخاصة إلى أصدقائهم أنهم " محمديون " فى الظاهر ولكنهم فى فكرهم ما زالوا مسيحيين " (٥٠) ، وقد كان ذلك موقفًا خطراً وغير مقبول ألبتة من جانب فتزجفرى : ذلك أن فى ذلك تهويناً لأمر العقيدة وأن الرجال يسرعون إلى الاستسلام للخوف أو الإغراء ، وأنهم ينظرون إلى الحياة الدنيوية على أنها أهم من الحياة الأبدية ، وكان فتزجفرى يعرف حق المعرفة أن كثيراً من الذين كانوا يظنون

أنفسهم متظاهرين قد مالوا أخيراً إلى الإسلام وظلوا فى بلاد المسلمين ، ولذلك قال : " أنا لا أستطيع الصفح عنهم " ، فالمسيحية يجب التمسك بها فى جمَيع الأوقات وفى كل مكان .

أما السبب الذى جعل الكنيسة والوعاظ يتخذون هذا الموقف المتشدد من المرتدين فهو أن أبوى مرتد عائد تبنيا بارتياح التمييز بين العقيدة الداخلية والتظاهر الخارجى لنيل العفو عن ابنهما ، وبعد أن أظهر والدا جوزف بتس غضبهما ويأسهما أول ما عرفا أن ابنهما تحول إلى الإسلام أصبحا متعاطفين معه ، وبخاصة عندما علما أنه كان دائمًا يريد العودة إلى المسيحية ، ولم يكن فى وسعه القيام بذلك فى ظل ظروف الرق القاسية ، وفى الحقيقة فإن والد بتس شعر بالارتياح عندما علم أن ابنه تحول " بفمه " وليس بقلبه ، وفى رسائله إلى ابنه وهو فى الأسر عند المسلمين أن جميع رجال الدين الذين استشارهم متفقون على أنه (الابن) " لم يقترف ذنبًا لا يغتفر " (٥١) . وأهم عند الآباء أن يكون ابنهم حيًا من أن يتحول إلى الإسلام .

وبينما كانت الأسر مستعدة لأن تغفر لأبنائها فإن سائر أفراد المجتمع كان موقفهم من مسلم سابق غامضًا ، وكانت المشكلة الحساسة اجتماعيًا ، وكان على الوعاظ معالجتها ، هى كيفية استقبال المجتمع لمرتد عائد ، لقد كان المرتد يلقى فى معظم المناسبات ترحيبًا من أقربائه الذين لم يكن يقلقهم ردة قريبهم ، وكانوا فرحين بعودته إلى إنجلترا ، وقد تذمر كلت من أن أصدقاء كثيرين للمرتد " قد هبوا للدفاع عنه بتظاهرات تجعل ذنب صديقك يبدو أقل مما هو " (٥٢) ، وكان القرويون لا يريدون من القس أن يقسو على المرتد ، واحتجوا على كلت لأنه ندّد بتهوينهم أمر الردة ، ولكن كانت هناك حالات لم يدر مجتمع المرتد أيلعنه أم يشفق عليه ، أن ينفيه أو يدخله فى عداده ، وحتى بعد توبة " المرتد " عن ذنبه قد يجد المجتمع أن وجوده بينهم يدعو إلى القلق .

وللمساعدة فى إعادة اندماج المرتد التائب آزره بيام وحذر الجمهور من " التقريع والتأنيب والسخرية اللامسيحية " (٥٣) ، وبالمثل حاول غاوج أن يوطد المرتد التائب فى أسرته ومجتمعه ، ويبدو أنه فى بعض الحالات لم يعرف حتى الآباء والزوجات كيف يعاملون القريب المرتد ، وقد اعترض غاوج على أى نوع من الإبعاد أو التمييز :

لا تلوموه على ختانه ، ولا تلوموه على استسلامه للعقيدة المحمدية ، ولا تنفروا من مخالطته أو التعامل معه ؛ كلوا واشربوا معه ، وصلوا معه ، وصلوا من أجله (٥٤) .

ولقد لقى بعض المرتدين رفضًا تامًا ، إذ لم يكن الناس مستعدين لمحادثتهم أو الاختلاط بهم أو السماح بالمتاجرة معهم ، وقد حث غاوج على إعادة دمج العائدين إلى العقيدة فى المجتمع المسيحى دمجًا كاملاً ، فإن المذنب قد أدى بتوبته حق الله والوطن .

وفى أواسط ثلاثينيات القرن السابع عشر كان من الواضح أنه ينبغى اتخاذ موقف كنسى واضح من المرتدين العائدين ، ومع أن الذين اعترفوا بردتهم كانوا قليلين جدًا ، فإنه كان يتعين على كنيسة إنجلترا لا أن توجد عملية لإعادة القبول وحسب ، بل كان عليها أن تجد وسيلة لتشجيع الآخرين على أن ينبذوا علانية تمسكهم بالإسلام ، وبهذه الطريقة لا تتوفر معلومات دقيقة لدى الكنيسة عن عدد المتحولين وحسب ، بل تتأكد أيضًا من أن الذين يتناولون عند المذبح مسيحيون حقًا ، وجوابًا على كتاب من جون هول John Hall أسقف إكستر كتب رئيس الأساقفة لود يقول إن هناك أسرى سبق لهم التحول إلى الإسلام فى مراكش وأنهم الآن موجودون فى إنجلترا ، ويطلبون قبولهم فى الكنيسة (٥٥) ، ولذلك قدّم لود إلى البرلمان سنة ١٦٣٧ " صيغة لكفارة وإعادة متمرد أو مرتد عن الدين المسيحى إلى المذهب التركى " (*) وقد حث لود على جعل عملية الإعادة تستغرق بضعة أسابيع وأن تقتضى شيئًا من التذلل من جانب المرتد ، واقترح لود شبه مسرحية للعودة كنوع من طقوس إعادة القبول : فى يومى الأحد الأول والثانى من إعادة تحول المرتد يقف فى قبو الكنيسة مرتديًا ملاءة بيضاء " وفى يده عصا بيضاء ، وقد استمد لود هذا النموذج من الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية ومحاكم التفتيش : فالمهرطق على الكنيسة الكاثوليكية فى القرن الثالث عشر وحتى وقت متأخر من القرن الثامن عشر وما بعده كان عليه عند توبته أن يرتدى ملاءة بيضاء وأن يحمل عصا وقضيبًا أبيضين وفى أعلاهما ريش أبيض (على عكس الريش الأسود الذى يحمله المهرطق غير التائب) (٥٦) ، وواصل لود القول بأن على التائب :

(*) A Form of Penance and Reconciliation of a Renegado or Apostate from the Christian Religion to Turcism.

أن يبقى رأسه مكشوفًا ووجهه مكتئبًا ، ولا يلتفت إلى أى شخص يمر به ، وعندما يأتى الناس إلى الكنيسة أو يخرجون منها يركع ويطلب منهم الصلاة من أجله ، ويعترف لهم بذنبه .

وتحذر حاشية لود على نصه من " تجمع الأولاد والذين لا شأن لهم حوله " ، وواضح أن منظر المرتد التائب كان نادراً فى الكنائس ، ولا شك أن لود لاحظ أن الناس يحملقون فيه ، وربما عمد " الأولاد " إلى توبيخه والسخرية منه لأنهم يعاملونه معاملتهم مجرماً فى خشبة التعذيب للتشهير ، وفى يوم الأحد الثالث يسمح له بدخول مبنى الكنيسة ويقف قريبًا من " مقعد القس " إلى أن يمنحه أخيراً " قسس كنيسة الله الأطهار " الغفران .

ولعل لود أراد أن يوجد معادلاً مسرحيًا للمرتد على المسرح ، غير أن نموذجه عرض المرتد الحقيقى لا المتخيل ، ثم إنه بيّن أن الكنيسة هى المسئولة حقًا عن معالجة الردة ، وأهم من ذلك إعادة المرتدين الإنجليز إلى مجتمعاتهم الدينية والاجتماعية ، لقد خلق كتّاب المسرح شخصية المرتد التائب ، ولكن لود جعل التوبة ممكنة لا على المسرح بل فى الكنيسة ، وليس فى عالم البحر المتوسط المتخيل بل فى إنجلترا ، وفى الحقيقة فإن المسرحية والمسرح دخلا فى أوقات حرجة فى ثلاثينيات القرن السابع عشر (وأقفلا أخيراً فى العقد التالى) فإن النموذج المرئى والمتفاعل اجتماعيًا الذى استحدثه لود ربما كان له حظ من الجاذبية لدى الجمهور ، وبخاصة الأطفال .

والطقوس التى وضعها لود ، وامتدحها غاوج بعد عام لم يكن لها تأثير فى العقود التى شهدت الحرب الأهلية وزوال الملكية وإلغاء إجراءات لود ، وبعد عودة الملكية ظلت مهملة : ففى سنة ١٦٧٩ انتقد بول ريكوت – كما فعل غاوج قبل نصف قرن – الإنجليز الذين ارتدوا ثم ملّوا " عادات الأتراك " وهربوا إلى إنجلترا ، وذهبوا إلى الكنيسة مباشرة وشاركوا فى القربان المقدس دون الخضوع لأى من إجراءات التوبة " كأنهم كانوا أشد حملان القطيع ثباتًا وإخلاصًا " (٥٧) ، ولم يكن غضب ريكوت على المرتدين فى شدة غضبه على رجال الكنيسة الذين لم يكونوا يبدون مهتمين بالمسألة ، وفى الحقيقة كانت مساعدة القسس على إعادة المرتدين والعمل على إعادة دمجهم فى المجتمع ضئيلة إلى درجة أن توماس بلو تذمر عند عودته إلى إنجلترا فى القرن التالى من أن " بعض ذوى النفوس المريضة ما زالوا يعتبروننى

مرتدًا إلى اليوم " – مع أنه كان قد ذهب إلى الكنيسة " وعاد بفضل الله العلى القدير أمام الجمهور " (٥٨)، ومع القرن الثامن عشر ، عندما أصبح التحول إلى الإسلام نادراً ، أصبحت وصمة التحول إلى الإسلام من الصعب إزالتها .

فى الفكر الإنجليزى فى القرن السابع عشر كان المرتد يشارك فى سوء السمعة الوغد المكيافيلى والفاوستى والمغربى لأنه لم يكن يهدد العقيدة وحسب ، بل فكرة إنجلترا ، إنه ينبذ كل ما تعنيه إنجلترا للإنجليز ، وذلك بتبنيه دينيًا ثقافة الإسلام المغايرة ، وهكذا أصبح المرتد يشكل تهديداً ينبغى على المجتمع الإنجليزى مواجهته ، وبينما ساعدت الكاثوليكية ، وفيما بعد المنشقون عن كنيسة إنجلترا ، على صياغة الخطاب البروتستانتى فى القرن السابع عشر ، فإن المتحول إلى الإسلام شكل الخطاب الثقافى ، وإلى حد أقل ، الحربى ، فالمرتد كان يحمل كتّاب المسرحية والوعاظ ، وأبناء القرى والبحارة ، على التفكير فى خطر القرصنة الإسلامية (التى كثيراً ما اعتمد نجاحها على المرتدين) والتمييز بين الاعتناق الداخلى والظاهرى للعقيدة ، وعندما كان المرتد يعود إلى وطنه فإنه كان يذكّر البروتستانت ، فى عهد السيادة الأنجليكانية فى إنجلترا ، بأن العقيدة لا تختبر فى " جمال القداسة " ، ولكن ينبغى أيضاً معاناتها معها فى الرق والعذاب .

وفى أثناء ذلك فإن المرتد الذى بقى بين المسلمين تحدى المجتمع الإنجليزى لأنه ترك الكنيسة إلى المسجد مؤذنًا بالتفوق العددى والجغرافى للإسلام ، فلا غرابة فى أن المرتد كان يشوه فى شعر القرن السابع عشر ونثره إلى أبعاد شيطانية ، وأن الكتّاب الإنجليز كانوا إما يعيدونه أو يميتونه ، حتى إن أبًا سره أن قتل ابنه ، كما بيّن مسنجر فى " المبارزة غير الطبيعية " The Unnatural Combat: مالفورت Malefort ، ضابط بحرى فرنسى ، يشتبه فيه أنه يتواطأ مع الأتراك لأن ابنه ارتد والتحق بالأسطول التركى ، وإذ يقف أمام رؤسائه يلعن " عقبه الخائن " ويتمنى موته :

أتمنى فى عذاب روحى المتعب

لو أن صاعقة أصابته وهو فى رحم أمه (١ – ١ –٢٧٥/٢٧٦)

وقال توماس سمث إن المتحول إلى الإسلام يستحق عقوبة " الموت " ما لم يثبت – بمساعدة الشهود – أنه ختن رغماً عنه (٥٩) ، فإذا لم يثبت مسيحى أن الإكراه كان السبب فى تحوله إلى الإسلام فإنه يلقى نفس المصير الذى لقيه " القواد الإنجليز

الثلاثة الذين أعدموا فى الحال " سنة ١٦٢٠ ، أو " المرتد الويلزى " الذى أعدم فور أسره سنة ١٦٧١ (٦٠) . لقد كان ينظر إلى المرتد على أنه مجرم هارب إلا أنه طليق لأنه يعيش فى ظل سلطة دينية غير تلك التى فى إنجلترا : فلا مجال لتهديده جسدياً أو روحيًا ، وليس فى الإمكان إعادته إلى عقيدته السابقة أو جعله يقاسى بسبب التخلى عنها ، وكما لاحظ توماس هوبز Thomas Hobbes دون مواربة : إن المسيحى الذى " يرتد فى مكان حيث السلطة المدنية تَضطهد ، أو لا تساعد الكنيسة ، فإن حرمانه لا أثر له ، ولا يلحق به ضرراً فى هذه الدنيا ولا فزعًا من الآخرة " (٦١) .

إن المتحول إلى الإسلام لم يصبح " الآخر " المهم كالبابوى والمتبدل البيوريتانى ، ولكنه ظهر فى النصف الأول من القرن السابع عشر فى المسرحيات والمواعظ وأروقة الكنائس ، كما أن المجتمعات من بليموث إلى ستبنى بحثت أمره وأشفقت عليه أو قذفته أو رحبت به أو نفته ، لقد كان " الآخر " وسط مجتمع إنجليزى ، لأنه ذكّر القسس والكتّاب ورواد المسرح فى المدينة والقرويين بقوة الإمبراطورية الإسلامية وإغرائها ، وكان على الإنجليزى المتحول إلى الإسلام أن ينتظر حتى القرن التاسع عشر لينظر إليه على أنه : " آخرُ متمرد " ولكنه رعية ذو دين آخر وليس ذا قوة (٦٢) .

هوامش الفصل الثاني

[1] Wolf, *The Barbary Coast*, p. 147. For the importance of "renegade" seamen as Barbary captains, see Earle, *Corsairs*, p. 35 and Wolf, *The Barbary Coast*, chapter 8. See also Philip Massinger's *The Vnnatural Combat* (c. 1622–1624) where Malfort Junior is a convert to Islam and the captain of the Algerian fleet: *The Plays and Poems of Philip Massinger*, 5 vols., eds. Philip Edwards and Colin Gibson (Oxford: Clarendon Press, 1976), vol. II, pp. 181–272.

[2] Sir George Carteret, *The Barbary Voyage of 1638*, ed. Boies Penrose (Philadelphia: 1929), pp. 22–23.

[3] *The Tragedye of Solyman and Perseda* in *The Works of Thomas Kyd*, ed. Frederick S. Boas (Oxford: Clarendon Press, 1967, first publ. 1901), pp. 161–231.

[4] Thomas Heywood, *The Fair Maid of the West, Parts I and II*, ed. Robert K. Turner, Jr. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967).

[5] *John Mason's The Turke*, ed. Joseph Q. Adams, Jr. (Louvain: A. Uystpruyst, 1913), pp. 1–72; *The Plays and Poems of Philip Massinger*, vol. II, pp. 1–96.

[6] Hakluyt, *Navigations*, vol. V, pp. 282–283. For the picture of Hassan Agha, see the reproduction in Susan Skilliter, *Life in Istanbul, 1588* (Oxford: Bodleian Library, 1977), fig. 8.

[7] See the edition of the play and a survey of the sources, by A. E. H. Swaen, *Anglia: Zeitschrift für Englische Philologie* (Halle: Max Niemeyer, 1898), Band XX, 20 (1898): 188–256. See also a discussion of the play in Jacob Lopez Cardozo, *The Contemporary Jew in Elizabethan Drama* (New York: Ktav, 1969, first publ. 1925), pp. 156 ff., and Sha'ban, "The Mohammedan World," chapter 3.

[8] *The Second Report of Doctor Iohn Faustus. Containing His Apparances, and the deeds of Wagner* (1594), esp. chapters 12 and 13.

[9] *Christes Bloodie Sweat, or the sonne of God in his Agonie* (1613), p. 16. The association between the Turk and the devil had long before been anticipated by John Foxe in his *Acts and Monuments*: "Satan, the prince of this world, goeth with the Turks," vol. IV, p. 19. See also "the devill Turke," in John Day, William Rowley and George Wilkins, *The Travailes of The three English Brothers*, ed. Sha'ban, p. 236.

[10] Knolles, *Generall Historie*, p. 961.

[11] Sandys, *A Relation*, p. 56. Sandys's *Relation* was so popular that it went through more than a dozen editions in the seventeenth century, including two translations into German. Thomas Coryat attended a Jewish circumcision in Istanbul and remembered what Christian converts had to undergo. Circumcision was painful, he noted, especially for those of ripe years,

"(as it too often commeth to passe, that Christians which turne Turkes) as at fortie or fiftie yeeres of age, doe suffer great paine for the space of a moneth," *Master Coryat's Constantinopolitan Observations Abridged* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. X, p. 428.

See also Blount, *A Voyage*, pp. 111–112 and Davies, *True Relation*, B3 v.

[12] Georgievits, *The Ofspring*, Dii v.

[13] *The Policy*, pp. 24 r–v. [14] John Smith, *The True Travels*, p. 59.

[15] Lithgow, *Rare Adventures*, p. 315, quoted in Chew, *The Crescent*, p. 361.

[16] "The Seamans song of Captain Ward, the famous Pyrate of the World, and an English man born," in Daborne, *Anglia*, p. 182. There were also hostile songs, see *Adventures by Sea of Edward Coxere*, ed. E. H. W. Meyerstein (New York and London: Oxford University Press, 1946), p. 84.

[17] Louis Wann, "The Oriental in Elizabethan Drama," *Modern Philology*, 12 (1915), 169.

[18] Quoted from the report of the Venetian envoy in Chew, *The Crescent*, p. 352.

[19] His nineteenth-century biographer tried to refute the charge that Verney had converted to Islam: Frances Parthenope Verney, *Memoirs of the Verney Family During the Civil War*, 4 vols. (London: Longmans, 1892), vol. I, pp. 63–68.

[20] *Newes from Sea, Of two notorious Pyrats Ward the Englishman and Danseker the Dutchman* (1609); see also Andrew Barker, *A True and Certaine Report of the Beginning, Proceedings, Ouerthrowes. and now present Estate of Captaine Ward and Danseker, the two late famous Pirates: from their first setting foorth to this present time* (1609).

[21] "To a Reprobate Pirat that hath renounced Christ and is turn'd Turke," in *The Complete Works of Samuel Rowlands: 1598–1628*, 3 vols. (New York: Johnson Reprint Corporation, New York, first publ. 1880), vol. II, p. 9. When "T.G." (Thomas Gainsford) wrote his account of a Dutchman who had become a powerful "Renegado Bashaw" in 1618, he showed the latter terrified at the knowledge that God would save the Christian, the Jew and the Muslim, but not the apostate: *The Glory of England, or a True Description of many excellent prerogatiues and remarkeable blessings, whereby She Triumpheth ouer all the Nations of the World* (1618), pp. 188–190.

[22] Thomas Dekker, *If this be not a good Play, The Divell is in it* (1612) in *The Dramatic Works of Thomas Dekker*, 4 vols., ed. Fredson Bowers (Cambridge: Cambridge University Press, 1953–61), vol. III, p. 204 : 5.4.90 ff. The play was written in 1610.

[23] *The Renegado, A TragaeComedie* in *The Plays and Poems of Philip Massinger*, vol. II, pp. 2–4 for a survey of the Spanish and English sources. See also Warner G. Rice, "The Sources of Massinger's 'The Renegado'," *Philological Quarterly*, 11 (1932): 65–75. For a study of this play, see Jack D'Amico, *The Moor in English Renaissance Drama* (Tampa, FL: University of South Florida Press, 1991), pp. 119–132 and Mohammad Hassan Asfour, "The Crescent and the Cross: Islam and the Muslims in English Literature from Johnson to Byron" (Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University, 1973), pp. 15 ff.

[24] For the punishment of apostasy, see the note to 3.4.99–100 in *The Plays and Poems of Philip Massinger*, vol. V, p. 148. For Massinger's dramatization of Donusa's conversion, *ibid.*, vol. II, p. 3.

[25] William Rowley and Thomas Middleton, *The Spanish Gipsie and All's Lost by Lust*, ed. Edgar C. Morris (Boston and London: D.C. Heath, 1908). This link between apostasy and sexual desire or love for a Muslim woman appears frequently in travel and captivity literature. See *The Adventures of (Mr. T. S.)* in which the author stated that the strongest temptation for apostasy had come from the prospect of marriage to a beautiful Muslim woman. Had the author accepted the marriage offer, he would have had to convert, since Islam does not allow the marriage of a Muslim woman to a non-Muslim male. T.S. rejected the offer: pp. 214 ff.

[26] Paul Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 287.

[27] Okeley, *Eben-Ezer*, p. 14. [28] Thomas Smith, *Remarks*, pp. 32–33.

[29] Bodleian Library, Oxford, MS. Rawlinson poet. 20, p. 9. See, for the history of the play in the Restoration period, *The Plays and Poems of Philip Massinger*, vol. II, pp. 8–9.

[30] *C.S.P. and Manuscripts, Venice, 1666–1668*, vol. XXXV, p. 268, September 14, 1668. Strangely, there is no mention of Cigala in the *C.S.P. Domestic.*

[31] John Evelyn, *The History of the Three late famous Imposters* (1669), pp. 33–34. See other references cited in *The Diary of John Evelyn*, vol. III, p. 522.

[32] *Don Sebastian* in *The Works of John Dryden*, ed. Earl Miner (Berkeley: University of California Press, 1976), vol. XV, p. 53.

[33] In 1617, King James denounced Englishmen who celebrated the Sabbath as inclining "to a kind of Judaism," quoted in J. Tait, "The Declaration of Sports for Lancashire (1617)," *English Historical Review*, 32 (1917): 561–568; Henry E. I. Phillips, "An Early Stuart Judaising Sect," *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 15 (1946): 63–72; and David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603–1655* (Oxford: Clarendon Press, 1982), chapter 1. See also Thomas Edwards, *The First and Second Part of Gangraena* (1646) for "Judaical" sects in Colchester, London and Wales, part I, p. 121; and part 2, pp. 26, 31.

[34] Kellet, *A Returne from Argier*, p. 18.

[35] *Ibidi.*, "To the Reader." [36] Gouge, *A Recovery*, pp. 5–6.

[37] Henry Byam, *A Returne from Argier, A Sermon Preached at Minhead in the County of Somerset the 16. of March, 1627* (1628), p. 74.

[38] Gouge, *A Recovery*, pp. 6, 41.

[39] See Rycaut who explained that "Renegados, have afterwards (growing weary of the Customes of Turks to which they were strangers) found means of escape, and returned again into England," *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 290.

[40] Gouge, *A Recovery*, p. 42.

[41] *C.S.P. Domestic, Charles I, 1637*, vol. XI, p. 487. [42] Grelot, *A Late Voyage*, p. 176.

[43] Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 290.

[44] *The Tangier Papers of Samuel Pepys*, p. 198. [45] Gouge, *A Recovery*, p. 16.

[46] Richard Cotte, the first Earl of Bellomont, wrote to John Locke on November 29, 1699 that after capturing the pirate James Giliam, he wanted to verify whether the latter had converted to Islam. So he had him "search'd by a Jew and an able surgeon, in this town [Boston] and they have both depos'd on oath that he is Circumcis'd," *The Correspondence of John Locke*, ed. De Beer, vol. VI, p. 736. In *The Life, Adventures, And Pyracies of the Famous Captain Singleton* (1720), Daniel Defoe also had his hero examined in a similar manner to verify that he was not Muslim, ed. Shiv K. Kumar (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 8.

[47] Gouge, *A Recovery*, p. 90.

[48] *Ibid.*, p. 26. [49] *Ibid.*, pp. 20, 80.

[50] FitzGeffry, *Compassion*, p. 35. [51] Pitts, *Account*, p. 146.

[52] Kellet, *A Returne from Argier*, p. 17. See also pp. 30, 40.

[53] Byam, *A Returne from Argier*, p. 76. [54] Gouge, *A Recovery*, p. 82.

[55] *The Works of William Laud*, 7 vols. (Oxford: Parker, 1847–1860), vol. V, part 2, p. 352. The form, from which the quotations below are taken, appears on pp. 272 ff.

[56] See figure 58 in Robert Held, *Inquisition: A Bilingual Guide to the Exhibition of Torture Instruments from the Middle Ages to the Industrial Era* (Florence: Qua D'Arno, 1985).

[57] Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, p. 290. Hebb described Laud's "service" as "unworkable": *Piracy and the English Government*, pp. 169–170. But the Greek Church had a similar model which proved quite effective: see Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, pp. 285–289, "The manner of receiving into the Church such as have denyed the faith."

[58] Pellow, *The Adventures of Thomas Pellow*, pp. 56, 320.

[59] Smith, *Remarks*, p. 114; see also, Thomas Sanders in *Purchas His Pilgrimes*, vol. V, p. 320.

[60] *Calendar of State Papers and Manuscripts relating to English Affairs existing in the Archives and Collections of Venice, 1619–1621*, ed. Allen B. Hinds (Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint, 1970, first publ. 1910), vol. XVI, p. 486; *C.S.P. Domestic, Charles II, 1671*, vol. XI, p. 122. See also G. P., *Janua Linguarum: The Gate of Languages unlocked: or, A Seed-plot of all Arts and Tongues, containing a ready way to learn the Latine and English Tongue* (1647), in which the author explains, in entry 722, that upon defeating a city, "traitors are drawn asunder with horses; renegadoes* /revolters/ are impalled /gauched/. *That turne Turks." See also the execution of the two renegade bishops in Raleigh, *The Life and Death of Mahomet*, pp. 106–107.

[61] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1971), p. 537.

[62] The first record of a native-born Briton who converted to Islam and openly declared himself a Muslim in England is of William Henry Quillian who converted in 1884 after visiting Morocco. He returned to Liverpool and started the "Church of Islam": see John J. Pool, *Studies in Mahommedanism, Historical and Doctrinal with a Chapter on Islam in England* (Westminster: A. Constable, 1892), chapter 40.

الفصل الثالث

أرابيا بريتانيكا
القرآن والتراث الإسلامي العربي

العربية السعيدة الجديدة ، بهذا الشكل من بلاد العرب أصبحت هذه الجزيرة [بريطانيا] تصور ... وأجدر من تقدم فى هذا المكان هو أرابيا بريتانيكا (١) .

من خلال كتابات المسرحيين والرحالين والمؤرخين إلى جانب قصص العائدين من الأسرى والمرتدين السابقين وصلت المعرفة بالإسلام إلى قطاع عام من المجتمع الإنجليزى ، وفى منتصف القرن السابع عشر لم يكن ينظر إلى الإسلام على أنه دين يتعامل معه المسيحيون فى بلاد بعيدة ، وإنما مسألة فكرية واجتماعية موجودة فى عقر دارهم ، وفى أيار (مايو) ١٦٤٩ ترجم ألكساندر رُس (١٥٩٢ - ١٦٥٤) القرآن ترجمة كاملة لأول مرة فى تاريخ اللغة الإنجليزية : " قرآن محمد ، ترجمه عن العربية إلى الفرنسية السيد دى رير ، لورد مالزير والممثل المقيم لملك فرنسا فى الإسكندرية " (*) ، ومع أن الترجمة كانت رديئة إلا أنه أصبح الآن لدى القراء الإنجليز نص يدعى أنه القرآن المنزل ، وسيظل الصيغة الإنجليزية الوحيدة المتوفرة خلال الخمس والثمانين سنة التالية – أى حتى ترجمة جورج سيل George Sale سنة ١٧٣٤ .

وتعكس ترجمة رُس الاهتمام المتواصل بالإسلام فى إنجلترا فى القرن السابع عشر ، فقد كانت إنجلترا فى نهاية العصور الوسطى متأخرة عن سائر أوروبا فى

(*) The Alcoran of Mahomet, Translated of Arabique into French: By the Sieur Du Ryer, Lord Malezair, and Resident of the King of France in Alexandria.

الدراسات العربية ، وبخاصة الدراسات القرآنية (٢) ، غير أنه في مطلع القرن السابع عشر قام المستعرب الإنجليزي وليم بِدول William Bedwell (١٥٦٣ – ١٦٣٢) بكتابة أول كتاب ينشر في إنجلترا ، ويتألف من قائمة بسور القرآن : " فهرس سور قرآن الأتراك كما هي مسماة في العربية ومعروفة لدى المسلمين " (*) (١٦١٥) ، وهذا أقرب ما وضعه مستعرب إنجليزي عن القرآن في إنجلترا (٣) ، وكان بِدول على معرفة جيدة بالقرآن ، (يشهد بذلك عمله في قاموس عربي) ، وقد كتب العنوان العربي لكل سورة بحروف لاتينية ثم ترجمه إلى اللاتينية ، وربما أضاف ملاحظات حول تاريخها ونزولها (٤) .. وقد أرفق " بالفهرس " " حواراً روحياً " A spiritval Conference عرض فيه صورة عامة للعقيدة الإسلامية (مع إشارات إلى سور معينة في " القرآن المجيد ") وممارسات المسلمين الدينية ، وبعد سنتين نشر ساميول بيرتشاس الطبعة الثالثة من " الحج " Pilgrimage وفيها اعتمد على بِدول لتقديم المعتقدات الأساسية في النص الإسلامي مع ملاحظات حول تاريخه وأسلوبه ، وترجمة لمقاطع قليلة منه بما في ذلك سورة الفاتحة (٥) .

ورغم هذا الاهتمام بالقرآن لم تكن هناك صيغة عربية أو إنجليزية في متناول عامة القراء الإنجليز ، فمثلاً لم تكن لدى جامعة كيمبردج حتى سنة ١٦١٣ مخطوطة واحدة من القرآن ، وفي الحقيقة فإن أبرهام ويلك Abraham Wheelocke (١٥٩٣ – ١٦٥٣) ، الذي أصبح أستاذ العربية في كيمبردج – كتب في تشرين الأول (أكتوبر) ١٦٣٠ إلى بِدول طالباً منه التبرع بنسخته من القرآن لمكتبة الجامعة ، وقد وعد بِدول بذلك وكتب " إن شاء الله " بالعربية ، وفي سنة ١٦٣١ وفى بوعده وأصبح لدى مكتبة الجامعة أول نسخة من القرآن (٦) ، وفي أواخر ثلاثينيات القرن وأوائل الأربعينيات قام مستشرق أكسفورد جون غريغوري John Gregory (توفي سنة ١٦٤٦) بفحص مخطوطات أصلية بالعربية في المكتبة البودلية Bodleian Library في أكسفورد وعدد قليل منها في مكتبة جامعة كيمبرج ، ولكنه بيّن في مقدمة أعماله التي نشرت بعد وفاته أنه " لا تكاد توجد ترجمة للقرآن بعد ، وأفضل شبه به هو ما وضعه جوانس

(*) Index Assvratarum Muhammedici Alkorani, A Catalogue of the Turkish Alko-ran, as they are named in the Arabicke, and known to the Musslemans Gathered ... and Digested according to their naturall order, for the benefit of the Divines, and such as favor these studies.

أندرياس المغربي بالأراغونية ، أما النسخة الكاملة فليس من السهل العثور عليها " (٧) ، وسبب الصعوبة في الحصول على نسخة من القرآن بالعربية يفسرها غريغورى بأن النبى " محمداً أبا القاسم ، ابن عبد الله " أوصى بألا يمس القرآن إلا " المطهرون " ، وما زالت هذه الشريعة سارية عند الأتراك بالنسبة لبعض نسخ القرآن المهمة حيث توجد واحدة منها ممهورة بهذه العبارة فى محفوظات مكتبتنا العامة " (٨) ، وباستثناء هذه المخطوطات لم تكن فى إنجلترا نسخ من القرآن مطبوعة بالعربية .

وقد دفع عدم توفر القرآن أبرهام ويلُك إلى محاولة إصدار طبعة منه (٩) ، فبدأ ترجمته إلى اللاتينية واليونانية مع هجوم على القرآن " فى لغته ، وهى العربية " (١٠) ، ومع أن ويلُك كان يسعى إلى رفع مستوى الدراسات الشرقية والعربية فى جامعته ، فإن غرضه من عمله حول القرآن كان بصورة رئيسية جدليًا ، غير أنه لم يستطع الاستمرار فى مشروعه " لعدم توفر حروف عربية ملائمة " ، ويبدو أن جامعة كيمبرج كان ينقصها " الحروف العربية والسريانية " والطباعون الذين يستطيعون صفها ، ومع أن ويلُك كان مجتهداً فى دفع أبحاثه العربية ، وكان لديه ، فيما قيل ، آلة " للطباعة العربية " ، فإنه لم يستطع نشر شىء فى هذا المجال (١١) ، وقد بيّن عالم اللغة والآثار توماس سمث فى رسالة إلى ساميول هارتلب Samuel Hartlib فى ٢٠ نيسان (إبريل) ١٦٤٨ أن ويلُك " راغب ومتحمس وقدير " ، ولكنه " فقير " ومحتاج إلى " التشجيع " والرعاية (١٢) ، وبعد بضعة أشهر التمس ويلُك من سمث أن يعرض قضيته على جمعية وستمنستر لعلماء اللاهوت فى لندن (١٣) ، وقد فاتح سمث عدداً من أعضاء الجمعية ، وأكد سمث لهارتلب أن رالف غدويرث Ralph Gudworth مدير كلير هول فى كيمبرج وآخرين راغبون فى أن يكمل ويلُك مشروعه لترجمة القرآن وطبعه بالعربية ، غير أن مرافق جامعة كيمبرج لم تكن معدّة لذلك ، وذكر سمث لهارتلب أيضًا أن ويلُك كلفه بأن يطلب من الناظر الأعلى للجامعة تأمين " حروف صغيرة جديدة " ، وأنه (سمث) قام بذلك ونجح فى حمل مجلس الجامعة على التصويت إلى جانب " طبع القرآن على حساب الجامعة " (١٤) .

ورغم ما لقيه ويلُك من مؤازرة من جماعة هارتلب فإن طبعه للقرآن لم يرَ النور : ولم تطبع ترجمته إلى اليونانية أو اللاتينية ولا نسخته العربية (١٥) ، وفى أثناء ذلك سجل ساميول هارتلب فى "يومياته "Ephemerides أن أخوين ، أحدهما بقال والآخر

قرطاسى ، كانا يعملان على " نقش القرآن كله ومن ثم طباعته ، وهو عمل يفوق كل ما تقدم ... ولكنه يكلف بضعة آلاف " (١٦) ، ومرة أخرى لم ترَ طبعتهما النور ، غير أن الكساندر رُس قام بعد بضعة أشهر بعمل ترجمته ، ولم يكن من جماعة هارتلب ، (لم يرد اسمه فى مجموعة أعمال هارتلب) ، ولكنه بعد أن اطلع – كما ذكر هو نفسه – " على ترجمات إلى اللاتينية والإيطالية والفرنسية " وغيرها من اللغات الأوروبية ، قرر القيام بترجمة إلى الإنجليزية .

ولم يكن رُس يعرف العربية ، ولذلك اعتمد اعتماداً كلياً على ترجمة أندريه دى رير – الذى كان قنصل فرنسا فى مصر – إلى الفرنسية ، وقد ظهرت الترجمة الفرنسية للقرآن عن العربية فى باريس سنة ١٦٤٧ : " ترجمة قرآن محمد عن العربية إلى الفرنسية ، وضعها السيد دى رير حارس مالزير " (*) ، وربما لأن الترجمة الفرنسية نالت مباركة الملك لويس الرابع عشر (بامتياز من الملك) فإن رُس الذى كان معيناً من قبل ملك إنجلترا شارل الأول قساً لكارسبروك فى جزيرة وايت – ربما فكر أنه بترجمته القرآن قد يحظى بالرعاية الملكية (١٨) .

وعندما أتم رُس ترجمته كان الملك ميتاً (أعدم فى ٢٩ كانون الثانى (يناير) ١٦٤٩) وتحولت إنجلترا إلى كومنولث ، فاحتار رُس وأرسل نصه إلى مراقب الكومنولث ، ولكن ما أن عرف أن القرآن يطبع فى إنجلترا حتى تقدم شخص اسمه الكولونيل أنتونى ولدُن Colonel Anthony Weldon بعريضة إلى مجلس الدولة " بأن قرآن الأتراك فى المطبعة " ، وعندئذ أصدر المجلس أمراً إلى ضابط النظام " بالبحث عن المطبعة التى يجرى طبع قرآن الأتراك فيها ومصادرتها والأوراق ، وإلقاء القبض على الطابع وإحضاره أمام المجلس " (١٩) ، وفى ٢١ آذار (مارس) ألقى القبض على الطابع وصودرت جميع النسخ المطبوعة من القرآن ، ثم أمر مجلس الدولة بالنظر فى المسألة للبت فى أمر الطابع الذى كان فى السجن : أيطلق سراحه أم يظل محبوساً ، ثم أمر المجلس " باتخاذ الاجراءات لحجز الكتب ومنع إعادة طبعها " ، وبعد عشرة أيام ، أى فى ٣١ آذار (مارس) استدعى المجلس " توماس رُس ... ليقدم إفادة عن طبع القرآن ". (٢١) .

(*) L'Alcoran de Mahomet translate d'Arabe en Francois, par le sieur du Ryer Sieur du Ryer Sieur de la Garde Malezair

ولم تبق أية أدلة وثائقية على الاجراءات المتخذة بحق رُس أو أسباب مقاومة نشر القرآن بالإنجليزية ، غير أنه في كانون الأول (ديسمبر) ١٦٤٨ اتخذ مجلس الميكانيكيين قراراً بالتسامح مع جميع الجماعات الدينية ومنها المسلمون (٢٢) ، ولزيادة النشاط التجارى سمح " للأتراك " واليهود بالمتاجرة فى إنجلترا ، وكما ذكر رُس فإن ساميول بيرتشاس ، وافرايم باجت Ephraim Paggit كانا قد قدما من قبل استعراضات عامة للفقه الإسلامى ، ومهما تكن الأسباب التى جعلت المجلس يعارض النشر فإنه يبدو أنها لم تلبث أن زالت ، حيث أن ترجمة رُس خرجت أخيراً من المطبعة فى ٧ أيار (مايو) ١٦٤٩ .

ومقدمة الترجمة هى كل ما لدينا من تلميحات حول احتكاك رُس مع سلطة الكومنولث والأسباب التى ربما دفعت تلك السلطة إلى معارضة نشر القرآن ، فقد ترجم " رسالة إلى القارئ " و" موجز لدين الأتراك " اللذين جاآ فى ترجمة دى رير ، وأضاف إليهما كتابين يتضمنان ثناء على دى رير أرسلهما عدد من القناصل مع الإذن الذى أرسله إليه " السيد الأعلى " فيما يتعلق بأسفاره بين فرنسا والإمبراطورية العثمانية ، وهذان الكتابان لم يظهرا فى الترجمة الفرنسية ، وإنما أراد رُس أن يبين مقدار الاحترام الذى لقيه دى رير من المسيحيين والمسلمين على السواء بسبب ترجمته ، غير أن الأهم من ذلك هو أن رُس أضاف خطاباً من ثلاث صفحات فى بداية الكتاب ، " من المترجم إلى القراء المسيحيين " حيث جعل من " قرآنه " سبيلاً لنقد إدارة الكومنولث الجديدة ورقابتها .

وبما أن رُس كان ملكياً ومن الملتزمين بالطقوس الكنسية التقليدية ، فقد كان قلقاً على الحالة السياسية والدينية فى إنجلترا ، ونظر إلى فرنسا فرأى ملكية قوية القبضة على السلطة الدينية ، فلا ملك ولا رئيس أساقفة أعدم على يد رعيته كما حدث فى إنجلترا ، ثم إن حل الكنيسة الوطنية فى إنجلترا قد أفرز طوائف وهرطقات سيطرت على الجيش وانتشرت بين سائر أبناء الشعب ، ولذلك فإن رُس الذى كان يعتبر دين " الأتراك " هرطقة التفت الآن إلى " الهراطقة " القائمين على دفة الدولة الإنجليزية ، وبيّن " للقارئ المسيحى " أن سبب منعه من نشر نصه هو أن " طغمة " الهراطقة فى وايتهول لم تشأ أن تكون هناك هرطقة أخرى تهدد هرطقتها :

إذن (أيها القارئ المسيحى) مع أن بعضهم يعى عدم ثباتهم فى الدين وأنهم (مثل الأتراك فى هذا) يحرصون على رخائهم وهواهم ، فإنهم كانوا غير مستعدين لأن يدعوا هذا يرى المطبعة ، ومع ذلك فإننى واثق من أنك إذا كنت متمسكًا بالدين القويم فإنك تحرص على أن تبرئ نفسك من حماقاتهم ، وهذا لن يؤذيك ، أما تلك الطغمة التى تركت شمس الإنجيل فإننى أعتقد أنها تتيه فى غسق الظلمات باتباعها أضواء غريبة كما فعل " سلطان الظلام " Ignis Fatuus المذكور فى القرآن (٢٣) .

وكان رُس يعتقد أن المسيحيين " القويمين " (وهو يعنى الأنجليكانيين) ينبغى ألا يقلقهم القرآن لأنه لا يمكن أن يزعزع عقيدتهم ، ولا ينبغى لتلك " الطغمة " من أتباع كرومول أن تقلق أيضًا لأنها تاهت فى " ظلمات " الهرطقة ، والقرآن ليس سوى هرطقة أخرى قد يأخذون منها ، وأتباع كرومول ، كالأتراك ، غير مطمئنين دينيًا ، ولذلك منعوا نشر وجهات نظر تخالفهم ، وكان رُس يعنى ضمنًا أنه لو كان الملك حيًا لما قلق بشأن ترجمته ، ولما كان على البريطانيين أن يتخوفوا منها لأن دينهم كان فى حماية كافية تحت ملكهم التقى ، أما الآن وقد مات الملك فإن القرآن - بمعاضدة الإمبراطورية العثمانية القوية - قد يستغل الاضطراب الوطنى وانعدام المركزية للانغراس فى المجتمع الإنجليزى .

وعندما انتهى رُس من مقدمته اتجه إلى نص القرآن ، وهنا تابع ترجمة دى رير بدقة مع أنه أضاف قائمة بالمحتويات وأرقام السور فى بداية كل سورة - وهو ما لم يفعله دى رير - وترجم عن الفرنسية ترجمة حرفية ، بما فى ذلك الإشارات فى الحواشى إلى إربينيوس Erpenius وجلال الدين وكتاب التنوير ، والأخيران أكثر مصدرين يشير إليهما دى رير ، وكان هناك قليل من الحواشى التى أضافها رُس من عنده مثل صرخات : " يا محمد " أو عندما قرأ فى السورة ٤٢ كلمة " مأبون " * catamite قال متعجبًا " أيمسك الصبى أو الرجل بصورة غير قانونية ؟ "(٢٤) ، وأسلوبه فى الترجمة كله جاف ولهجته فظة .

(*) ليس فى سورة النور ولا فى القرآن كلمة من هذا القبيل ولا أدرى ما يشير إليه صاحب الترجمة أو السورة التى رقمها عنده ٤٢ (المترجم)

وأهم ما خالف فيه دى رير جاء فى آخر الترجمة ، فقد ألحق بها فصلين هما : " حياة محمد " و " تحذير لا بد منه أو نصيحة للذين يودون استعمال القرآن أو أن يعرفوا ما إذا كان ثمة خطر من قراءته : بقلم ألكساندر رُس " ، وقد أضيف هذان الفصلان بعد الطبع ، ولكن قبل أن ترسل الملازم إلى المجلد ؛ لأن ترقيم صفحاتهما ليس استمراراً لترقيم صفحات الترجمة ، ويتألفان من ملازم مستقلة ، ويبدو أن رُس قرر إضافة هذين الفصلين فى الفترة الواقعة بين تعرضه للمحاكمة وظهور الكتاب فى المكتبات ، فكأنه يريد مزيداً من التبرئة لنفسه ، وتتألف " حياة محمد " من مجموعة من القصص الأسطورية عن النبى أطلقت لرُس عنان تعصبه الأعمى ضد المسلمين ، بينما أتاح له التحذير فرصة لمهاجمة السلطات فى عهد كرومول :

أعرف أن نشر القرآن قد يجده بعضهم خطراً أو فاضحًا : خطراً على القارئ وفاضحًا للسلطات العليا التى برأت ساحتها بكره النشر واستجواب الناشرين ، أما الخطر فأقدم فى القضايا التالية رأيى فيه (٢٥) .

وقد قدم ثمانى عشرة قضية كرر فيها ما أورده فى " من المترجم إلى القارئ المسيحى " من أنه ليس ثمة أى خطر من قراءة القرآن على الراسخين فى عقيدتهم ، ثم تساءل فى سخرية : لماذا تريد " السلطات العليا " كبت نص عربى مع أن اللغة العربية التى كتب بها القرآن " مليئة علمًا وتدرس فى المدارس والجامعات المسيحية ؟ " ألا تدرس العربية " لنعرف بها شرائع محمد ودينه ؟ " ، وكان رُس على معرفة بمدى ما بلغته الدراسات العربية فى فرنسا وهولنده (وهما المنافسان الرئيسيان لإنجلترا فى التجارة مع الإمبراطورية الإسلامية) فانتهز هذه الفرصة للسخرية من رقابة سلطات كرومول التى كانت تمنع قراءة مادة حضارة تتاجر إنجلترا معها وتقاتلها لأكثر من قرن من الزمان ، وفى القضية الخامسة عشر – قال إن فى القرآن مقاطع وملامح ثقافية ودينية من الإسلام تجعل شيعة مديرى دفة الدولة الإنجليزية " يخجلون " ، ولو أن المسيحيين قرأوا باهتمام وتدقيق قوانين المحمديين وتواريخهم لخجلوا إذ يرون مدى حماستهم لأفعال العبادة والتقوى والبرّ ، وكم هم ورعون طاهرون خاشعون فى مساجدهم ، وكم هم طائعون لمشايخهم حتى إن الباب العالى نفسه لا يحاول شيئًا دون استشارة المفتى ... وكم يحرصون على صومهم من الصباح

إلى المساء شهراً كاملاً بلا انقطاع ، ويمكن رؤية مدى محبة وبرّ المسلمين بعضهم بعضاً ومدى رعايتهم للأجانب فى مستشفياتهم مثلما للفقراء والمسافرين .

والقطعة هجوم جارح على النظام الجديد فى إنجلترا ، إذ تبين بصريح العبارة أن المسلمين أرفع خلقًا من جميع النواحى من قتلة الملك : بينما يمارس المسلمون التقوى يبتعد الثوريون الإنجليز عن التقوى بانحرافهم عن الكنيسة الوطنية ، وبينما يكون المسلمون طاهرين خاشعين فى مساجدهم تجد الطائفيين الإنجليز قد انتهكوا قدسية الكنائس والكاتدرائيات ، وبينما المسلمون طيّعون لشيوخهم تجد الثوريين قد تنكروا لقسسهم وأهانوهم واتبعوا أشخاصاً نصبوا أنفسهم أنبياء وذوى رؤى بينهم ، حتى السلطان يأخذ بمشورة المفتى ، أما قتلة الملك الإنجليز فيجعلون من أنفسهم سلطات سياسية ودينية ، وبينما يعتنى المسلمون بفقرائهم تجد الفقر متفشياً فى إنجلترا وويلز (٢٦) ، ولم يكن يساور رُس أى شك فى أسباب عدم رغبة الثوريين الإنجليز فى نشر القرآن : لأن النص الإسلامى يكذّب الثوريين ويبين مدى هبوطهم عن المسلمين فى التقوى والنظام الاجتماعى ، ولذلك فإن موقف الرقابة ضد القرآن لم يقصد به حماية المجتمع الإنجليزى من الإسلام ، وإنما كان القصد ستر قتلة الملك من مقارنة فاضحة مع المسلمين ، لقد كان القرآن – عند رُس – نصًا مناسباً يهاجم به سلطة الكومنولث .

ورغم عدم دقة الترجمة أو شدة تعصب المترجم فإن " قرآن محمد " أصبح نصاً شائعًا فى إنجلترا ، ومع ذلك لم تظهر منه سوى طبعة واحدة سنة ١٦٤٩ ، ثم أعيد طبعه مرتين ، مما يدل على سعة انتشاره ، صحيح أن الترجمة لم تحدث أى تغيير " فى وجهات النظر الدينية لدى إنجليزى واحد " ، كما قال ساميول غاردنر فى كتابه الجليل " تاريخ الكومنولث والوصاية " (٢٧) Samuel Gardner: History of the Commonwealth and Protectorate ، ومن الغريب أن يكون هناك أى تغيير إذا أخذنا فى الاعتبار رداءة النص ، ولكن هناك أدلة وفيرة على أن الكتّاب والمفكرين من جميع القطاعات فى المجتمع الإنجليزى قرأوا ترجمة رُس وأشاروا إليها ، وقد سجل ساميول هارتلب فى " يومياته " ، للفترة من كانون الثانى (يناير) إلى حزيران (يونيه) ١٦٤٩ ، إشارة إلى ترجمة رُس (مع أنه لم يذكر اسمه) : " تجرى ترجمة للقرآن عن الفرنسية يقوم بها صديق للمستر وول Mr. Wahl الذى قام أيضاً بترجمة كتب أخرى

عن الفرنسية " (٢٨) ، وفى ٢ أيار (مايو) ١٦٤٩ أشار إليها جون ديورى John Du-rie: " لقد صدر القرآن بالإنجليزية " (٢٩) ، ومن الجدير بالملاحظة أن كلا الكاتبين لم يذكرا رُس ولم يعلقا على نوعية الترجمة ، ولعل ذلك راجع إلى أنهما سمعا عنها من الخلاف الذى اكتنف نشرها ولم يطلعا عليها ، غير أن اللاهوتى المستقل نثانيال هومز Nathaniel Homes قرأها واستشهد فى كتابه " كشف البعث "Resurrection Re-vealed (١٦٥٣/١٦٥٤) بآيات من " النسخة الإنجليزية " (٣٠) ، وقبل سنة - أى فى سنة ١٦٥٢ - ترجم جوشوا نوتستك تفنيداً للإسلام كتبه أصلاً فى أواخر القرن الخامس عشر جوهانس أندرياس (المغربى) ، وقد نبه نوتستك فى " مقدمة الترجمة " على اختلافات بين الآيات المستشهد بها وما جاء عند رُس ، لأن ترجمات القرآن المتوفرة غير متفقة فى عدد السور :

> **هذه السور قد تقل وقد تزيد حسب الطبعات المختلفة ولذلك فإن الاقتباسات من القرآن الواردة فى النص التالى قد لا توافق سور القرآن كما هى لدينا فى الإنجليزية (٣١) .**

وفى سنة ١٦٨٠ قرأ جورج فوكس الصاحبى (الكويكر) George Fox ترجمة رُس بعناية وأكثر من الاقتباس منها فى " مناظرته " مع " ملك الجزائر " (٣٢) ، وقد كان الطلب على الترجمة شديداً حتى أن طبعة جديدة منها صدرت فى إنجلترا سنة ١٦٨٨ ، وكانت هذه الطبعة بالنص نفسه تماماً ، ولكن المقدمات أعيد ترتيبها ، فقد جعلت " حياة محمد " و " التحذير " فى البداية بدلاً من كونهما ملحقين فى آخر الكتاب ، ليكونا مقدمة تزود القارئ بالنظرة المناسبة للإسلام (٣٣) ، وفى سنة ١٦٨٩ اقتبس الواعظ النيو إنجلندى كُتُن ماثر Cotton Mather من " كلام القرآن (أو كتاب الأتراك المقدس Turkish BIBLE") كما ترجمه رُس (٣٤) ، فمع نهاية القرن السابع عشر كان القرآن قد عبر الأطلسى (٣٥) .

وبينما كانت ترجمة رُس واسعة الانتشار كانت هناك ترجمات أخرى يُرجع إليها : فجون لوك ، ولانسلُت أديسُن Lancelot Addison قرأ ترجمة دى رير الفرنسية ، وتوماس كالفيرت (١٦٠٦ - ١٦٧٩) قرأها فى " اللغة اللاتينية " مع " مجلدات محمدية أخرى فى اللاهوت " ، وكذلك فعل توماس تنسُن Thomas Tenison رئيس أساقفة كانتربرى (٣٦) ، وقام إدوارد بوكوك Edward Pococke أستاذ العربية

فى جامعة أكسفورد بترجمة سيرة النبى محمد لأبى الفرج [لعله ابن العبرى] عن العربية ، وبذلك قدم إلى القارئ الإنجليزى مصدراً ممتازاً حول القرآن وتاريخه (٣٧) ، وفى الحقيقة فإن هذا الكتاب كان أول عمل علمى يقدمه مستعرب إنجليزى عن مصدر عربى (مع أن المؤلف كان مسيحياً) ، وقد دوّن جون إفلن فى مذكراته بتاريخ ١١ تموز (يوليه) ١٦٥٤ ، أنه عندما كان فى أكسفورد رأى نسخة " من القرآن كاملاً مكتوبة على جريدة كبيرة واحدة من القماش الأبيض " (٣٨) ، وقد كشف أولفر كرومول Oliver Cromwell (أو سكرتيره جون ملتن) John Milton عن إلمام بالقرآن فى رسالة إلى حاكم الجزائر فى حزيران (يونيه) ١٦٥٦ ، وأبدى كرومول أنه يتوقع من المخاطب أن يتقيد بالاتفاقيات التجارية بين البلدين بحكم طبيعة الدين الإسلامى : " نحن الآن فى هذا الوقت نطلب من مثلكم ، وقد أعلنتم أنكم فى كل شىء رجال يحبون العدل ويبغضون الظلم ويحفظون العهد " (٣٩) ، والكلمات الأخيرة هى الوصف الدقيق للإسلام فى القرآن بأنه دين يحض على العدل وينكر الظلم ، وفى سنة ١٦٦٤ توجه توماس سمث إلى القرآن وكتب التاريخ العربية باحثاً عن معلومات حول أصل الكهان الكلتيين القدماء (Druids) (٤٠) ، وفى أواسط سبعينيات القرن حاول فرنسيس بارتن (Francis Barton) فى إستامبول الحصول على نسخة بالعربية أو الفارسية من القرآن ليكون النص الأصلى فى متناوله (٤١) ، ولكنه لم يفلح لأن المسلمين لم يكونوا يسمحون لغير المسلمين ولو بمسه ، وكان جورج ساڤيل Georg Savile مركيز هالفاكس قد تملك نسخة من ترجمة دى رير الفرنسية ، وفى أواخر الثمانينيات اقتبس من سورة البقرة (٢ : ٢١٩) (٤٢) ، وفى سنة ١٦٩٩ كتب جون برادلى John Bradley قس ألريواس Alrewas لإثبات صحة المسيحية ، وأقر أنه لم يدرس أى نص إسلامى سوى القرآن (٤٣) ، ومن الطائفى إلى عالم الآثار فالسيد الحامى الكومنولث كان القرآن نصاً كثيراً ما يرجع إليه ويقتبس منه ، فلم يكن خطابه مقصوراً على المسلمين فيما وراء البحار ، بل يخاطب أيضاً المسيحيين فى إنجلترا وسائر الجزر البريطانية ، لقد أصبح واحداً من النصوص التى يحرص البريطانى على قراءتها .

وقد ارتبطت بالقرآن حضارة العربية التى بدأ الإسلام تطوره فيها ، وقد تفاعلت هذه الحضارة مع العالم المسيحى طوال القرون الوسطى وعصر النهضة : فالترجمات والشروح العربية لأرسطو والتقدم الذى أحرزته العربية فى الرياضيات والفلك والطب -

وهى المجالات الثلاثة التى امتاز بها العرب – قد تركت ميسمها على الفكر الأوروبى ، فمنذ بداية عصر النهضة كان المستشرقون الإنجليز والأوروبيون مثل روبرت ويكفيلد Robert Wakefield ورتشرد أرجنتين Richard Argentine وغيرهما – ينوهون بأهمية اللغة العربية لدراسة اللغات السامية الأخرى وجوانب المعرفة التى أسهم فيها العرب إسهامات أصيلة ، وفى القرن السابع عشر أشاد الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديون كثيراً بفائدة اللغة العربية للسياسى والتاجر والرحالة والباحث على حد سواء (٤٤) ، وقد بلغ الاهتمام باللغة العربية حداً يعتقد معه أن بدول كان المستعرب الذى أدخل حروف الطباعة العربية إلى إنجلترا ، وخلال ثلاثينيات القرن السابع عشر كان توماس غريفز Thomas Greaves يحاضر فى الرياضيات والفلك فى جامعة أكسفورد ، وقد كرّس لرئيس أساقفة كانتربرى ورئيس الجامعة خطبة فى " فائدة وأهمية " دراسات العربية (٤٥) ، وقد سر غريفز استحداث كرسى العربية فى جامعة أكسفورد خلال السنة السابقة ، فامتدح رئيس الأساقفة الذى كان معروفاً هو والملك شارل الأول أنهما من جامعى المخطوطات العربية والفارسية (٤٦) ، وقد كتب ساميول هارتلب فى " يومياته " عام ١٦٣٤ أن السير كنلم دغبى Sir Kenelm Digby كان من " كبار دارسى اللغة العربية " (٤٧) ، كما كان توماس سمث يتراسل بالعربية مع " المستر ويلك ... والأصدقاء الآخرين فى كيمبردج " (٤٨) ، وفى سنة ١٦٤٨ لاحظ هارتلب أن " جاكسن البقال قد تعلم الكتابة بالعربية ومهر فيها " (٤٩) ، وعندما تُرجم The Divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus إلى الإنجليزية سنة ١٦٥٠ ذكر فى صفحة العنوان أن النص " أخذ من اللغة العربية " ، وقد أكد " ج. ف " .J. F الذى كتب المقدمة للقراء أن الكتاب هو أقدم كتاب فى العالم " إذ كتب قبل زمان موسى بمئات السنين " وأن " الأصل (على حد علمنا) بالعربية " (٥٠) ، لقد كان التراث العربى – الإسلامى محسوساً فى بيئة الجامعتين المميزة والطبقة البريطانية المثقفة .

وفى أثناء ذلك كانت النصوص والأسماء والدلالات العربية تظهر باستمرار فى كتابات المشتغلين بالكيمياء والتنجيم وجمعية الصليب الوردى (Rosicrucians) ، وفى مناظرات رجال الدين الإنجليز والاسكتلنديين ، وفى مناهج الطلاب ، كما يتبين من يوميات جون إفلن فى ١٣ أيار (مايو) ١٦٦١ (٥١) ، وقبل سنتين فى تموز (يوليه) ١٦٥٩ ذكر هنرى أولدنبيرغ Henry Oldenburg لساميول هارتلب – بلهجة الحاسد –

كثرة المخطوطات العربية فى إسبانيا (كانت مكتبة الاسكوريال قد امتلكت مجموعة ضخمة من المخطوطات العربية فى سنة ١٥٧٢) ، وفارس :

يقولون إن فى الاسكوريال مكتبة رائعة كانت من قبل لملك مراكش ثم حملت إلى هناك بالخدعة على سفينة حربية مسيحية كان الملك المذكور قد عهد بها إليه عندما اضطر إلى الهرب خارج مملكته لنقلها إلى فرنسا حيث كان ينوى أن يذهب ، ويؤكد أوليريوس فى رحلته إلى شرق المتوسط أن أردبيل فى فارس - وهى المدينة التى تضم قبور ملوك الفرس - فيها قبو يحتوى على مكتبة كبيرة فاخرة من جميع المخطوطات معظمها بالعربية وبعضها بالفارسية والتركية مجلدة بالجلد الإسبانى ومغلفة بأنسجة من الذهب والفضة ، لمعظم المؤرخين والفلاسفة (٥٢) .

وقد أدخل إدوارد بوكوك الشعر العربى إلى صفحات الكتب الإنجليزية فى القرن السابع عشر : فقد نظم قصائد بالعربية للمناسبات الوطنية الكبرى - كعودة شارل الثانى إلى الملك سنة ١٦٦٠ ووفاة الأمير هنرى دوق غلستر فى أواخر السنة نفسها - وبذلك جعل الحروف العربية والخط العربى مألوفة لدى القارئ المثقف ، وجعل اللغة عرضة للرعاية الملكية (٥٣) ، وكان بوكوك يحث جامعة أكسفورد - التى نشرت تلك القصائد - على المضى فى نشر المواد العربية ، ففى هذه الفترة كانت المخطوطات العربية المتوفرة للباحث أكثر من النصوص العربية المطبوعة ، وفى سنة ١٦٦١ ترجم إلى اللاتينية قصيدة " لامية العجم " مضيفًا قدرًا كبيرًا من الحواشى مكنت جون ورذنغتن John Worthington ، ناظر كلية يسوع بجامعة كيمبردج - من" إدراك الجرس الرفيع للأمم الشرقية " (٥٤) ، لقد كان بوكوك معجبًا بتراث العربية ، ونجح فى خلق اهتمام علمى بذلك التراث : قام ساميول كلارك Samuel Clarke - الذى كان كبير الطباعين فى جامعة أكسفورد وهو الذى نشر ترجمة القصيدة - بإضافة رسالته الخاصة حول العروض العربى Scientia Metrica & Rythmica بينما أكد أيزك بارو Isaac Barrow أستاذ الرياضيات فى كيمبردج أن إتقان العربية ضرورى للتقدم العلمى (٥٥) .

لم يعترف المؤرخون المحدثون بالأثر الشامل للحضارة العربية على إنجلترا في هذه الفترة ، فبايرون بورتر سمث Byron Porter Smith ميز عناصر إسلامية في أدب عصر النهضة والقرن السابع عشر ، ولكنه استنتج أنه كان " من غير المعتاد الإشارة إلى الدور الذى لعبه العرب فى نقل العلوم والفلسفة اليونانية إلى أمم غرب أوروبا " (٥٦) ، وذهب برنارد لويس إلى أن " الاهتمام باللغة العربية ظل مقصوراً تقريباً على الباحثين " حتى نهاية القرن الثامن عشر و" قلَّما " أثر على نحو " عملى " فى حياة أو نظرات الأوروبيين والإنجليز رجالاً ونساءً (٥٧) ، وكتب ر. و. سذرن R. W. Southern يقول : " فى الصورة الواسعة الممتدة لعالم القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يعد وجود الإسلام تحدياً للغرب حتى إنه أصبح يبدو وكأنه فى العصور الوسطى " (٥٨) .

وليس ثمة من شك فى أن العالم المسيحى كان قد بدأ فى القرن السابع عشر ثورة فى العلوم والتكنولوجيا والمؤسسات السياسية أدت فى نهاية الأمر إلى التفوق على إمبراطوريات الإسلام الثلاث فى تركيا وفارس والهند ، غير أن حضارة العربية التى وحدها العثمانيون ظلت تشغل البريطانيين من مختلف الخلفيات الفكرية والاجتماعية ، فطلاب أكسفورد وكيمبرج – حيث أوجدت كراسى العربية فى ثلاثينيات القرن السابع عشر فى كلتا الجامعتين (٥٩) – كانوا يدرسون الفروع العربية من العلوم الإسلامية ، وكما ذكر أحد الكتّاب فإن العربية كانت هى اللغة التى تكتب بها " كتب الفيزياء والتنجيم والبلاغة " (٦٠) ، وعندما كان جون ملتن ما زال شاباً فى ثلاثينيات القرن وصف فى " المقال التمهيدى السابع " Prolusion 7 كيف أن العرب شقوا الطريق لحضارتهم الفخمة ليس بالسيف وحده بل أيضاً بالقلم : " ولا يفوتنى أن أذكر أن العرب ... وسعوا إمبراطوريتهم بدراسة الثقافة الحرة قدر ما وسعوها بقوة السلاح " (٦١) . ومع أنه ليس معروفاً بجلاء ما اشتملت عليه من العربية دراسات ملتن السامية " إلى سيدة المسيح " ، فإن العرب قدموا النموذج الذى كان يأمل أن تحذو إنجلترا حذوه – القدرة غير المقصورة على قوة السلاح وإنما معها الخيال المبدع ، وعندما أثنى أبرهام كاولى Abraham Cowley على توماس هوبز قرن المفكر الإنجليزى بالفلاسفة الذين كتبوا بالعربية مثل " ابن رشد وابن سينا وابن باجه " الذين أخرجوا " كثيراً من الكتب الممتازة " عن أرسطو : لم يكن تقييم هوبز بصورة مناسبة

يقتضى استدعاء القرينة العربية – الإسلامية على عرضها (٦٢) ، وكان السير توماس براون Sir Thomas Browne كثير الاستشهاد بابن سينا وابن رشد ، وكذلك فعل روبرت بيرتُن Robert Burton الذى أضاف الرازى (٦٣) ، ومن الذين كانوا يعرفون كتابات ابن سينا جيداً جوهانس بابتستا فان هلمُنت Johannes Bapitista Van Hel-mont وابنه اللذان تركا أثراً واضحاً فى علم الصنعة الإنجليزى والكيمياء (٦٤) ، وقد درس روبرت بويل Robert Boyle العلوم العربية ليكون فى وسعه تحدى " المعتقدات التقليدية التى لا أساس لها " فى العلوم المعاصرة (٦٥) ، وفى القرن السابع عشر أصبحت العربية من المواضيع المساعدة لاستكمال التعليم الجامعى ، والعلامة الفارقة للإنجليزى المستنير وبخاصة رجل العلم ، كما قال ب . م . هولت (٦٦) ، P. M. Holt .

وكان هناك اعتراف واسع النطاق بقيمة تراث العربية فى العلوم ، وكذلك العنصر العربى فى التراث العلمى القديم (علوم الأوائل) ، وهو الحكمة الأولية التى بدأت بهرمس تريسمجستس Hermes Trismegistus وعلمت حضارات البحر المتوسط والحضارات الأوروبية الآسيوية ، وقد كانت علوم الأوائل مركزية للأفلاطونيين المحدثين فى عصر النهضة ، الذين أثروا فى الفكر الإنجليزى فى القرن السابع عشر ، وقد افتتح بيكو دلا ميراندولا Pico della Mirandola: " خطبته حول كرامة الإنسان " Oration on the Dignity of Man سنة ١٤٨٧ بمقولة تبين التطابق بين هرمس تريسمجستس وعبد الله العربى ، كما أن صديقه ومعلمه مارسيليو فيشينو Marsilio Ficino تتبع " التراث القديم " من زرواستر إلى هرمس فالفارابى وابن سينا والأفلاطونيين المحدثين الإيطاليين فى عصر النهضة (٦٧) ، وفى تاريخ العلوم القديمة – سواء عند الأفلاطونيين المحدثين الإيطاليين أو عند تلامذتهم الإنجليز – كانت هناك منزلة مرموقة " لمواد العربية " ، حتى إن الطبيب وليم سالمن William Salmon ضمّن مراجعه فى كتابه " الطب العملى " Practical Physick (١٦٩٢) عالم كيمياء المعادن جابر بن حيان الذى عاش فى القرن الثامن ، وجعل كتاباته ثالثة فى الترتيب الذى بدأ بهرمس وانتهى بعالمى العصور الوسطى الإنجليزيين روجر بيكن Roger Bacon وجورج ربلى George Ripley ، ومع أن سالمن كان يكتب فى أواخر القرن فإنه رجع إلى الأعمال العربية العلمية وشبه العلمية ، وترجم إلى الإنجليزية كتاب جابر فى الكيمياء إلى جانب كتابات إسلامية أخرى (٦٨) .

غير أن مارتن بيرنال Martin Bernal وضع كتابه " أثينا السوداء " Black Athena لإعادة تقييم الجذور المصرية – السامية للحضارة " الغربية " ، وتغافل فيه ظالمًا عن دور التراث العربي – الإسلامى فى نقل علوم الأوائل إلى أوروبا المسيحية ، وفى بحثه فى الأفكار الهرمسية والروزكروشية Rosicrucianism(آراء جمعية الصليب الوردى) فى التاريخ الأوروبى تغافل عن الأدلة التى تصل التراث العربى – الإسلامى بعلوم الأوائل التى وجد أصولها فى مصر ، وقد وجه بيرنال لومه إلى " قمتى اللاسامية فى تسعينيات القرن التاسع عشر ثم فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين " للنموذج الآرى " المتطرف " الذى صرف الحضارة الغربية عن مصر إلى اليونان" ، وكان غرضه من كتابه إعادة التوازن إلى جانب الأصول السامية للمعرفة فى مقابلة الأصول الآرية / اليونانية (٦٩) ، غير أن بيرنال أغفل عمل و. مونتغمرى واط W.. Montegomery Watt فى كتابه " أثر الإسلام فى أوروبا فى العصور الوسطى" The Influence of Islam on Medieval Europe (١٩٧٢) الذى دافع فيه عن تفوق التراث العربى – الإسلامى على " الجذور " الكلاسيكية للحضارة الغربية ، لقد بيّن واط أن التراث العربى – الإسلامى بلغ من الاتساع فى الحضارة الأوروبية فى العصور الوسطى وعصر النهضة حداً جعل علماء الغرب فى القرن العشرين يترددون فى أن يضفوا عليه الاعتراف الذى هو جدير به ، وكان رد فعلهم أن نفوا هذا التراث جملة وتفصيلاً وبالغوا – بدلاً من ذلك – فى التراث اليونانى والرومانى (٧٠) .

ولم يقف التراث العربى – الإسلامى عند نقل علوم الأوائل ، بل نقل أيضًا المبادئ الهرمسية والروزكروشية وفروع علم الصنعة ، لأن العربية كانت الواسطة اللغوية التى نقل من خلالها جانب كبير من أقوال هرمس إلى أوروبا فى العصور الوسطى (٧١) ، وقد وجد العرب مكانهم فى التراث الهرمسى ومن ثم فى النظرية المسيحية فى اللاهوت القديم من خلال الترجمات اللاتينية عن العربية ، وقد لوحظ كثيراً فى إنجلترا وسائر أوروبا الصلة المستمرة بين هرمس والتراث العربى – الإسلامى ، وبخاصة مع تزايد الاهتمام بالعلوم " الخفية " والمجتمعات الطوبائية : لقد اتجه المستشرقون واللاهوتيون والمنجمون والروزكروشيون جميعًا إلى التراث العربى ، وبينما كان بعضهم يعتقد أن الأصول الهرمسية / المصرية للمعرفة الإنسانية قد نقلت جزئيًا من قبل العالم العربى إلى العالم المسيحى فإن آخرين وجدوا أن أصول علوم الأوائل هى بلاد العرب نفسها ، لقد كانت علوم الأوائل هى العلوم العربية القديمة ،

فى سنة ١٦١٥ ترجمت إلى الإنجليزية الرسالة (الروزكروشية) التى وضعها يوهان ڤلنتن أندريا Johann Valentin Andreae(هو أو حلقته) بعنوان " إعلان جمعية الصليب الوردى " Fama Fraternitatis ، وتحكى هذه الرسالة أن "سى.ر. " C.Rذهب إلى البلاد المقدسة طالبًا العلم الباطنى ، فتوقف فى دمشق " وفى ذهنه أن يذهب منها إلى القدس " ، وبينما كان فى دمشق " تعرف إلى حكماء دمشق فى بلاد العرب ، وشاهد العجائب العظيمة التى قاموا بها ، وكيف أن الطبيعة كُشفت لهم " ، وقد أذهله ما كُشف له من العلم " حتى إن القدس لم تعد تشغل ذهنه الآن كدمشق " ، ولما كان متشوقا لمعرفة المزيد فإنه " عقد صفقة مع بعض الأعراب ليوصلوه إلى دمشق [كذا] مقابل مبلغ من المال " ، وعند وصوله " تلقاه الحكماء وأروه أسرارًا أخرى " ، وهناك " زادت معرفته باللسان العربى ... وكذلك معرفته بالطب والرياضيات التى يحق للعالم أن يبتهج بها " (٧٢) .

ومع أن فى الأصل الألمانى تمييزًا واضحًا بين دمشق ودمقار فإن سى.ر. يصل إلى الأولى ثم يسافر إلى الثانية ، غير أن الاسمين يردان متبادلين فى النص ، ولم تصحح الترجمة الإنجليزية هذا الاضطراب وكررت القول إن سى.ر. لم يطلب العلم فى القدس وإنما فى بيئة قريبة من دمشق ، وعندما حقق توماس ڤون Thomas Vaughn ترجمة الرسالة سنة ١٦٥٠ ذكر فى " مقدمته " أن النص خلط بين دمشق و " دمقار " فى الجزيرة العربية ؛ ولكنه أبقى اسمى المدينتين كما جاءا ، مؤكدًا بذلك تبادلهما (٧٣) ، وفى سنة ١٦٥٦ نشر نص آخر للجمعية فى لندن هو عبارة عن ترجمة مايكل مايروس (ماير) Michael Maierus اللاتينية لكتاب " الموضوع الذهبى "Themis Aurea الذى كان قد نشر سنة ١٦١٨ ، ومرة أخرى أشارت الرسالة إلى أصول العلم العربية ، ولكن لم تكن فيها إشارة إلى دمشق ، وقد ذكر فيها " أن المعرفة جلبت أولاً من العربية إلى ألمانيا " وأن الكتاب م. (الكون Macrocosm) الذى يتكرر ذكره فى " الإعلان " كان قد ترجم عن العربية إلى اللاتينية " ، وقد اعترف علماء جمعية الصليب الوردى بأن بلاد العرب كانت مصدر إيحائهم " (٧٤) .

وجدير بالملاحظة أن الإشارات إلى دمشق / دمقار تبين أن هذه البلدة العربية فاقت فى الأهمية القدس ، فمنذ البداية انصرف " الإعلان " عن المدينة المقدسة فى

المسيحية ، وجعل تنوير " الآب الإلهى الساطع النور " فى مدينة " العجائب الكبرى " – دمشق / دمقار ، ولم تكن نسبة هذه الأهمية إلى دمشق مجتلبة أو خرافية عند قارئ " الإعلان " الإنجليزى فى القرن السابع عشر ، فقد كانت دمشق أعجوبة فى نظر البريطانيين ، وفى دمشق أراد تيمورلنك (عند مارلو) " أن يجعل منها النقطة التى تبدأ العمود " (٤ – ٤ – ٧٩/٨٠) وهى التى ستصبح مركز عالم تيمورلنك الجديد ، وخط زوالها هو خط الزوال الأول ، وفى سنة ١٦١٤ استشهد وليم لثغو بالتشبيه التركى لدمشق بالجنة (٧٥) ، ووصفها والتر رالى فى تاريخه بأنها " مدينة البهجة والسرور وبيت المتعة " التى لم يهتم بها الجغرافيون وحدهم ، وإنما أعجب بها أنبياء الكتاب المقدس أيضًا (٧٦) ، وقد ذكر كاتب استشهد به بيرتشاس أنه رأى :

جدارًا من الزجاج من صنعة السحرة ، وما يميزه أن فيه ثقوبًا بعدد أيام السنة ، بحيث أن الشمس تدخل كل يوم من خلال كل ثقب وتمر بالاثنتى عشرة درجة التى تحدد ساعات اليوم ، وهكذا يعرف الوقت من السنة واليوم (٧٧) .

وكانت دمشق فى نظر الفلكى أو المشتغل بعلم الصنعة ، وفى نظر الحاج وطالب العجائب – مدينة عجيبة (٧٨) ، وفى الحقيقة فإن دمشق كانت مهمة جدًا فى فكر عصر النهضة ؛ لأنه كان ينظر إليها كمدينة نموذجية ومكان يمكن أن يكون مثالاً تحتذيه المدينة الأوروبية ، وفى " اعترافات جمعية الصليب الوردى " Confessio Fraternitatis (١٦١٥) يصف المؤلف دمشق / دمقار بأنها يسكنها " أناس يفهمون " يتبعون " نظامًا سياسيًا " يختلف " عن العرب الآخرين " ، لقد كانت دمقار مدينة مجتمع عقلانى ، وفيها حكومة تستطيع أن تعلّم العالم المسيحى ، إنها المدينة التى يتغلب فيها العقل على العاطفة ، وحيث كل الأسرار الخفية تعلن عند نفخ " الصور " (٧٩) ، لقد أثارت دمشق فى خيال عصر النهضة تداعيات من المعرفة الشرقية السرية ، وأصبحت مثلاً فى الحكمة ، كما بيّن مارسيليو فيشينو فى رسالة كتبت فى نيسان (أبريل) ١٤٧٧ :

وماذا الآن يا فيبوس [أبولو] ؟ ماذا تريدنى أن أفعل ؟ أظن سترسلنى إلى أنانياس فى دمشق حيث أرسلت ذات مرة شاؤول الأعمى [بولس الرسول] حيث استعاد من فوره بصره ، غير أننى أريد أن

يكون أناتياسى طفلك ، ذلك الميشى المنتصر ، الذى ولد فى أشعة صبحك ، لقد بدأت لتوى رحلتى إلى دمشق ودليلى فى الرحلة هو ابن الشمس الأفلاطونية نفسه (٨٠) .

إن إعادة البصر إلى شاؤول فى دمشق أكسبت المدينة وظيفة رمزية فى الخيال المسيحى : لقد أصبحت دمشق بلاد العرب تعنى الاستنارة المقدسة ، وقد ردد وجهة النظر هذه الرحالون والمستشرقون على السواء : فبعد أن يصف بيرتشاس الموقع الجغرافى لبلاد العرب يضيف : " بلاد العرب تعنى القداسة " ، وهى وجهة نظر استبقها بعدة عقود Batman uppon Bartholome : بلاد العرب كانت " الولاية المقدسة ... مباركة ومقدسة " (٨١) مردداً صدى من المستعرب الفرنسى جوزف سكالجير Joseph Scaliger ، حيث وصل بيرتشاس بين قداسة بلاد العرب والحكماء الذين حضروا مولد المسيح والذين جاءوا من بلاد العرب : لقد جاء من بلاد العرب تنوير خفى كان خاصًا بها (٨٢) ، وعندما وصف روبرت فلد Robert Fludd رحلات أفلاطون وفيثاغورس وأبقراط طلبًا للعلم ذكر على وجه التخصيص أن من الأماكن التى زاروها بلاد العرب (٨٣) ، وكانت دمشق وبلاد العرب مرتبطة فى الأذهان بالعلم خفيّه وشعبيه .

لقد كانت بلاد العرب عند أعضاء جمعية الصليب الوردى مصدراً لمعرفة علم الصنعة – ذلك السعى الروحى (والمادى) إلى الذهب الذى اجتذب أعداداً كبيرة من الباحثين فى إنجلترا فى القرن السابع عشر ، وبما أن التراث العربى – الإسلامى كان غنيًا بالرسائل فى علم الصنعة ، فإن بلاد العرب ارتبطت فى الخيال الإنجليزى بالشخصيات البارزة فى تاريخ هذا العلم ، وعلى الأخص جابر بن حيان ، " ملك العرب " ، إلى جانب عرب كثيرين ممن ظهروا فى الرسوم البيانية والتصويرية لعلم الصنعة ، وقد كتب أبرنايوس فلبونوس فيلاليثيس (جورج ستاركى) فى " نقِّى الكيمياء (The Marrow of Alchemy Epirenaeus Philoponos Philalethes :George Starkey) (١٦٥٤) أن عمل جابر وعلى بن العباس المجوسى ، أحد كبار الأطباء فى القرن العاشر ، يملأ كتابًا لأن العالم " يضج بالشهادات لهما " (٨٤) ، وقصيدة جون غاور John Gower" على حجر الفلاسفة " التى ترجمت فى " معرض الكيمياء البريطانى " لإلياس أشمول : Elias Ashmole Theatrum Chemicum Britannicum (١٦٥٢) ،

ثناء على ابن سينا باعتباره الذى " أوجد الكيمياء العملية وكتب عنها وشارك فيها " [٨٥]، وفى كتاب هنرى كولى Henry Coley Clavis Astrologiae Elimata: (١٦٧٦) ، الذى أهداه إلى إلياس أشمول ، ثناء على العرب الذين يبدو أنهم هم والمصريون وغيرهم " فوق البشر الذين اختارتهم الطبيعة لهذه التأملات القدسية " [٨٦] ، وإلى جانب هذه الإشارات كان ثمة رموز وصور فى كتب علم الصنعة مستمدة من مصادر عربية : مثل " *الأفعوان العربى* " ، و" *الإكسير العربى* " ، *والعنقاء* التى وضع حولها وليم لاور William Lower مسرحيته " العنقاء فى نارها " The Phoenix in Her Flames (١٦٣٩) وجعل أحداثها تدور فى بلاد العرب ، وكتب لاور يقول عن بلاد العرب : " هى جنة الدنيا ، وإلا لماذا اختارت العنقاء هذا البلد دون غيره لبعث ذاتها " [٨٧] .

لقد كان علم الصنعة معترفًا به فى إنجلترا بأنه من العلوم التى أتقنها العرب ، وكانت الرسائل حوله فى عصر النهضة تعتمد على المصادر العربية ، وكثيراً ما كشفت عن هذا الاعتماد بتصوير هرمس مرتدياً عمامة ومن حوله علماء عرب معممون ، وكانت صورة هرمس مرتبطة دائمًا بصورة جابر بن حيان ، وفى النصف الأول من القرن السابع عشر كان قد ترجم إلى الإنجليزية أعمال أوروبية كثيرة فى علم الصنعة تخلط بين الحكمة العربية واللاهوت المسيحى ، وفى سنة ١٦٧٨ ترجمت أعمال جابر فى علم الصنعة من قبل رتشرد رسل Richard Russel الذى كان قد ترجم من قبل كتابات براسلسوس Paracelsus وريموند لَل Raymond Lull ، وسماه رسل " أشهر أمير وفيلسوف عربى " ، وقد توجه رَسل إلى جابر " ذلك المؤلف القديم المرموق " لأنه كان يريد أن يسد الحاجة إلى معلومات دقيقة " أمينة " عن " المستحضرات الكيماوية " فى إنجلترا [٨٨] ، ومن الجدير بالذكر أن ترجمة أعمال جابر جاءت بعد أكثر- قليلاً - من عقد من الزمان من تأسيس الجمعية الملكية ، إذ لم تكن اندفاعة العلوم الحديثة قد وصلت إلى جميع المستويات فى المجتمع الإنجليزى ، وفى الحقيقة فإن جابر كان عند رَسل وقرائه حجر الزاوية لعلم شاع فى إنجلترا وسائر القارة الأوروبية ، وفى فرنسا ذكر مؤلف الكتاب الذى ترجم إلى الإنجليزية بعنوان " رسائل كتبها جاسوس تركى " Letters writ by a Turkish spy (١٦٨٧) أن كتب جابر " شائعة " فى باريس لأن الأطباء يعتمدون عليها فى العلاج ، ولكنه لم يجد " ترجمة لها إلى أى من اللغات المعروفة فى أوروبا " [٨٩] ، وإذا كان ما قاله " الجاسوس التركى "

صحيحًا – وهنا ينبغى أن نكون على حذر من التعميمات التى يلجأ إليها المؤلف – فإن كتب جابر كانت تشترى فور نشرها ، لأن ترجمة رَسِل الإنجليزية كان قد أعيد طبعها فى السنة السابقة (١٦٨٦) .

وكان يسير فى موازاة علم الصنعة العربى علم التنجيم ، ومن الجدير بالذكر أن الرسالة اللاتينية الوحيدة التى نقلت عن العربية ونشرت فى إنجلترا قبل سنة ١٦٠٠ – أى قبل أن تصبح لندن مركزًا للدراسات الشرقية – كانت نصًا فى علم التنجيم ، وهو (٩٠) ، (De ueritatibus at predictionibus astrologie) للقلندار ، وفى القرن التالى كان " أوسع كتب التنجيم أثرًا باللغة الدارجة " كتاب وليم لِلى : " المنجم المسيحى The Christian Astrologer : William Lilly "، وهو كتاب أصبح – كما يقول كيث توماس Keith Thomas واسع الانتشار فى إنجلترا (٩١) ، وقد نم لِلى عن معرفة واسعة بكتابات " العرب " ، وقد أورد الكثير من أقوال أبى بكر الحسن بن الخصيب (من رجال النصف الثانى من القرن التاسع) والمجوسى والكندى (٨٠١ – ٨٧٣) ، وكان مدينًا للمصادر العربية وبخاصة أبى معشر (تلميذ الكندى فى القرن التاسع) ، الذين أثرت أعمالهم فى علم التنجيم فى الفكر الأوروبى منذ ترجماتها الأولى إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر إلى زمن الاكتشافات الفلكية فى القرن السابع عشر (٩٢) ، وعندما كان لِلى يجد صعوبة فى الحساب كان كثيرًا ما يرجع إلى الطرق العربية : " لقد كان هناك خلاف كبير بين العرب الذين امتازوا فى حل مسائل الساعة ... " (٩٣) ، ولم يكن لِلى متفقًا دائمًا مع النتائج العربية ، ولكن كثرة رجوعه إليها يدل على اعتماده عليها ، ويبدو أنه وجد عمل " ابن الخصيب " مما لا غنى عنه لأنه كان " طبيبًا عربيًا عالمًا جمع من أعماله معظم أقوالنا فى التنجيم " وفى الحقيقة فإن نص لِلى ، كما استنتج توماس ، لم يكن يزيد كثيرًا عن ترجمة للمنجم العربى " أبى الحسن على بن أبى الرجال " (٩٤) .

ومع الروح العلمية للثورة البيكونية جعلت من أشخاص مثل أبى معشر مادة للسخرية (٩٥) ، فإن الاعتماد على العلوم الخفية العربية – الإسلامية ظل قويًا فى فكر القرن السابع عشر ، وكانت الطبعات والنشرات السنوية من تقويم لِلى وغيره من الكتب القائمة على العربية تشهد بأهمية علمى التنجيم والصنعة للعديد من الإنجليز رجالاً ونساء فى إنجلترا وسائر بريطانيا ، وفى " سقوط الملكية " : Catastrophe

Magnatum or the Fall of Monarchie (١٦٥٢) يثنى العشاب / الكيميائى نيكولاس كلبــبــر Nicholas Culpeper علـى الِلى ، ويؤكـد الاسـتـمـرار بين بروكلس Proclus وبطليموس وأبى معشر [٩٦] ، وقد استشهد جون غريغورى بترجمات من أبى معشر وأبى الحسن على بن أبى الرجال ، وأشار إلى المخطوطة العربية فى المكتبة البودلية لمؤرخ منجم اسمه " العبد الفقير " [٩٧] ، وقد ظلت متابعة العلوم الخفية فى إنجلترا موازية لنشوء وانتشار العلوم البيكونية مما كان ، على حد قول ب.م. هولت ، واحداً من الأسباب الرئيسية لانحسار الاهتمام بالتراث العربى – الإسلامى فى النصف الثانى من القرن السابع عشر [٩٨] ، غير أن التجريب البيكونى لم يحل تماماً محل العلوم العربية الخفية : فبينما كانت طريقة بيكون تأخذ مكانها ببطء فى الجامعات ، كان الطلاب الإنجليز ما زالوا يستخدمون التراث العربى – الإسلامى ، إذ أنهم كانوا قد اعتادوا عبر القرون مزيجاً من تركيبة عربية للتراث الإغريقى – الهلنستى ، حتى إن مفكراً مثل توماس براون كتب ليبدد المعتقدات الشائعة الخاطئة (Pseudodoxia Epi-demica التى ظهرت فى ست طبعات بين ١٦٤٦ و ١٦٨٢) أثنى على العلم العربى باعتباره يضم على نحو ما جميع العلوم العقلية وبخاصة الرياضيات والفلسفة الطبيعية " ، وأثنى بصفة خاصة على ابن سينا وابن رشد وابن باجة وجابر بن حيان والمنصور [بن عراق] والحسن [ابن الهيثم]" [٩٩] ، بينما رجع المستشرق جون غريفز إلى مخطوطة " المجسطى كما سماه العرب " ، ودرس كتابات نصير الدين [الطوسى] – الفلكى المسلم المشهور وأبى الفداء [الملك المؤيد] الذى دعاه جون غريغورى " أمير الجغرافيين " – فى محاولة لحساب خط عرض القسطنطينية ورودس [١٠٠] ، وكان النص المستقى من أصول يونانية أو عربية ما زال حجة موثوقة للإنجليزى فى وقت مبكر لتفسير تقاويم النجوم أو للمرأة التى تستفسر عن حملها ، وقد كتب السير توماس براون قائلاً إن " معادلة ابن رشد " لامرأة تحمل فى الحمام ما زالت " اليوم على كل لسان " [١٠١] ، ولا بد أن تأثير بيكن كان ضئيلاً على الناس الذين كانوا مأخوذين بالمستوردات من شرق المتوسط كالزعفران والورد الشامى والديك الرومى والخرشوف والخوخ والمشمش والنكتارين (وجميعها أدخلت إلى إنجلترا فى القرن السادس عشر) [١٠٢] ، وفى القرن السابع عشر أدخلت مستجدات أخرى مثل التوليب والبن والمقاهى والحمامات العامة والإكسيرات ، وفى الحقيقة فإن من يزر مختبر لِلى كان يرى أن التراث العربى – الإسلامى أكبر مكانة من تجريب بيكن .

وفى أثناء ذلك كان " إعلان " جمعية الصليب الوردى ينتشر بصورة واسعة ، حتى إن هرمسيًا كبيرًا مثل إلياس أشمول وضع مسودة مخطوطة للإعلان بيده (١٠٣) ، وفى سنة ١٦٦٢ كتب جون هيدون John Heydon ، وهو خادم لله وأمين الطبيعة ، ترجمة وتعديلاً للإعلان : " كشف الصليب الوردى " Fama: The Rosie Cross Uncovered. وقد اتبع هيدون نص " الإعلان " بدقة ، ولكنه أضاف بضعة تغييرات كبّرت العنصر العربى : فبينما كان " الإعلان " الأصلى يخلط بين الأتراك والعرب فإنه استعمل تسمية التوراة للعرب : " الإسماعيليين " ، كما أنه أولى عرب دمقار ذروة العلم ، وهو المعرفة " بالطب والفلسفة لاستحضار الموتى " ، وقد ميز بين دمشق ودمقار ولم يستعمل الاسمين بالتبادل ، ومع أنه لم يحدد موقع دمقار فإنه جعلها بصورة مؤكدة فى " بلاد العرب " كما فعل " الإعلان " الأصلى ، ومن الغريب أن هيدون جعل أفامية (فى سورية) محل القدس ، مما جعل سى.ر. عندما قرر طلب العلم العربى " ينصرف ذهنه عن أفامية إلى دمقار " (١٠٤) ، ولعل هيدون اعتبر أن رفع دمقار فوق القدس مستكثر على الحساسية المسيحية ، ولذلك استبدل بالقدس مدينة أخرى فى سورية ، وأيًا كان الأمر فإن ذهاب سى.ر. إلى دمشق أو أفامية يعنى أنه ما زال فى أرض عربية .

وفى السنة نفسها - ١٦٦٢ - نشر هيدون " دليل الأطباء الإنجليز : أو دليل مقدس " The English Physitians Guide : or a Holy Guide" ، الذى قدم فيه وصفًا لرحلة إلى أرض جمعية الصليب الوردى ، وقد اعتمد كثيرًا على " أطلانطس الجديدة " New Atlantis لـ فرنسيس بيكن ، والذى اعتمد فيه على " الإعلان " ، ولكن بيكن نزع تمامًا الصبغة العربية للنص ، فلم يكن فيه أية إشارة إلى بلاد العرب أو دمقار أو دمشق (مع أن بيكن ضمن كتابه شخصية معممة بين السكان ، واستعمل اسمًا ساميًا - عربيًا / عبريًا - للمدينة وهو " بن سالم ") ، وقد خالف هيدون معلمه وأكد العنصر العربى : إذ جعل جمعية الصليب الوردى فى جزيرة " أبانوا Apanua أو كريسى Chrisee فى بلاد العرب " ، وجعل مدينة دمقار على " الساحل الشرقى " للجزيرة ، وعلى تلك الجزيرة العربية كان الإيحاء الأصلى برسالة الإنجيل لجمعية الصليب الوردى : فكأنه كان يقول لقارئيه إن المسيحية كانت عربية ، وكذلك أيضًا كان الطب ، لأن " الإعلان " الأصلى أكد المعرفة العربية السرية بالعلوم الطبيعية ، وكذلك فعل هيدون : فالرحالة يقول " عثرت على طب الصليب الوردى فى بلاد العرب " ،

وقد اجتمع الوحى الدينى والعلم الطبيعى فى بلاد العرب كما تصورها أعضاء جمعية الصليب الوردى (١٠٥) .

وقد ظل التناسق بين العلم والوحى موضع الإعجاب فى إنجلترا حتى وقت متأخر من القرن السابع عشر ، وفى سنة ١٦٩٥ نشرت فى لندن نسخة مجهولة المؤلف من " الرشدية " وهى نسخة من عدة رسائل من ابن رشد الفيلسوف العربى فى قرطبة بإسبانيا إلى مترودورس شاب يونانى نبيل وتلميذ فى أثينا فى السنتين ١١٤٩ و ١١٥٠ "* . وقد امتدحت المخطوطة ابن رشد لمعرفته بالطب وأشارت بخاصة إلى أن مكتشفاته فى القرن الثانى عشر ما زال يرجع إليها الأطباء الإنجليز ، إذ ما زالت " مخطوطة أصلية كتبت بالعربية موجودة فى مكتبة كلية الأطباء فى لندن " ، وقد أبدى المؤلف إعجابه بعلم ابن رشد الفائق ، وأكد الصلة بين بلاد العرب وبلاد اليونان ، وأن الفيلسوف العربى قد مزج أعمال أرسطو وفيثاغورس وتفوق عليهما ، وقد كتب " مترودورس " : " انطلق من ثمّ يا ابن رشد النبيل لتقلد السماء التى استمددت منها معرفتك فى نقل أشعتها إلى بنى البشر " ، ومع أن ابن رشد كان مسلمًا فإن المراسل / المؤلف المسيحى لم يردّه اختلافه الدينى ، لا بل إنه عامل ابن رشد كمعلم : " لقد كنت دائمًا يا ابن رشد موضع تعجبى ، ولكنك أصبحت الآن نموذجًا أقلده " ، أما أثينا فى القرن الثانى عشر فكانت مثل لندن فى القرن السابع عشر ، حيث كان الفيلسوف المسلم نموذجًا للفيلسوف المسيحى الذى كان فكره " يمتد إلى جميع أعمال الطبيعة ويبحث فى جوانبها عن آمن الزوايا وأعوصها " ، وكان ابن رشد وحده هو الذى وصل إلى أعماق المعرفة هذه ، وهو عربى – كما قال فيشينو عن بلاد العرب قبل قرنين – كان الأقرب " إلى الاتصال بفيبوس (أبولو) " (١٠٦) .

وقد أكد أعضاء جمعية الصليب الوردى وأتباعهم أن أصل رؤياهم بين العرب ، وهذا الاختيار للتراث العربى – الإسلامى يثير التناقض الظاهرى : لقد بدأت حركة الصليب الوردى كأخوّة بروتستانتية تهدف إلى إحلال السلام بين الفئات المسيحية المتنازعة فى أوروبا التى أنهكتها الحروب ، ومع أن " بلاد العرب " فى عصر النهضة

(*) Averroeana: Being a Transcript of Several Letters from Averoes an Arabian Philosopher at Corduba in Spain, to Metrodorus, a Yong Grecian Nobleman, Student at Athens, in the year 1149 and 1150.

والقرن السابع عشر كان الغالب عليها هو الثقافة الإسلامية والدين الإسلامى فإن جمعية الصليب الوردى أعجبت بتراثها الفكرى والعلمى حتى إنها اختارتها مصدراً للحركة ، فلا غرابة إذن فى أن أندريا أضفى على مدينته المسيحية Christianopolis الطوبائية (١٦١٩) اسمًا عربيًا / عبريًا متخيلاً هو كفر سلامة ، ويعنى قرية أو مدينة السلام ، ولعل حركة الصليب الوردى ، التى أثرت فى كتّاب مثل جون آموس كومينيوس Amos Comenius John وتلامذته البريطانيين ساميول هارتلب وجون ديورى ، قد رفعت الأخوّة المسيحية إلى حركة تتخطى الحدود القومية وتجمع جميع الأقوام ، بما فيهم المسلمون ، على معرفة عقلانية بالله .

حى بن يقظان

بينما كان كثير من الكتّاب الإنجليز والإسكتلنديين يدركون القيمة الخفية للتراث العربى – الإسلامى – اتجه آخرون إلى الجانب الصوفى من ذلك التراث ، ففى سنة ١٦٩٣ كتب مؤلف مجهول يقول : " سألنا عالمًا عربيًا : لماذا فضّل العزلة ؟ فأجاب لأنه يستطيع فيها دراسة الخير " (١٠٧) ، وهذا الربط بين العزلة وكمال الدين و " عالم عربى " مستمد من " حى بن يقظان " لابن طفيل ، وهو عبارة عن قصة رمزية كتبت فى الأندلس فى القرن الثانى عشر وجمعت بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو ، وتحكى عن حى الذى وجد نفسه وحيداً على جزيرة ، وبتدبر العالم الطبيعى حوله ارتقى فى مراحل العقل السبعة إلى معرفة الله ، وهى معرفة تتفق تمامًا مع المبادئ القرآنية .

وأول إشارة إلى حى بن يقظان فى إنجلترا فى القرن السابع عشر ظهرت فى كتاب من ساميول هارتلب إلى جون ورذنغتن فى ٣٠ كانون الثانى (يناير) ١٦٥٩, وفى معرض الجواب عن استفسار حول النص كتب يقول : " إن الحكاية العربية البارعة ما تمرّ وما تحلى ، لأنها لم تنقل إلى الإنجليزية بعد " (١٠٨) ، ولم يذكر هارتلب أين وجد النص أو ما إذا كان قرأه ، ومع أن بوكوك كان قد بدأ ترجمة هذا النص فى أواسط أربعينيات القرن ، فإن قول هارتلب يوحى بأن النسخة التى بين يديه كانت بلغة لا يعرفها – وهى العربية ، وقد كان هارتلب مهتمًا جداً بهذا النص ، وبعد

عام كتب إلى ورذنغتن أن روبرت بويل قد يعرف ما إذا كان فى النية نشر " قصة بوكوك العربية " (١٠٩) ، وفى سنة ١٦٦١ كتب إليه ورذنغتن يثنى على بوكوك وتساءل عما إذا كان قد أضاف " القصة الفلسفية العربية " (التى تكاتبنا عنها) إلى ترجمته لامية العجم " ، وقد كان ورذنغتن وهارتلب وغيرهما ممن كانا يراسلانهما متحمسين لترجمة بوكوك من العربية إلى اللاتينية والإنجليزية ، وقد كتب ورذنغتن عنه " إنه رجل قادر جداً على اكتشاف ما هو قيّم فى تلك اللغة " ، وأضاف أن فى أكسفورد " مستودعًا كبيراً من الكتب الشرقية " ، ومع أن ورذنغتن لم يكن يعرف اللغة العربية فإنه كان يدرك أهميتها كسبيل إلى النصوص " القيّمة " التى لا يمكن أن تتوفر له وللدائرين فى فلكه إلا عن طريق الترجمة (١١٠) .

ومن الممكن أن يكون هارتلب وورذنغتن قد حصلا على نسخة مخطوطة من إدورد بوكوك الأصغر الذى كان أول مستشرق فى إنجلترا يترجم النص الكامل إلى اللاتينية ، وفى سنة ١٦٧١ نشر بوكوك " التعليم الفلسفى الذاتى فى رسالة أبى جعفر [بكر] ابن طفيل فى حى بن يقظان " Philosophus Autodidactus sive Epistola Abi Jaa-far, Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan وأهداه إلى رئيس أساقفة كانتربرى (١١١) ، وقد قدم الكتاب إليه كدليل على أن العقل الإنسانى يستطيع الوصول إلى معرفة الله عن طريق التأمل فى الخلق ، وكان مثالاً رفيعًا للدين العقلانى الذى كان ينادى به بعض الناطقين باسم كنيسة إنجلترا فى عهد عودة الملكية رداً على " المتعصبين " و " متحمسى " المنشقين ، وكان يبدو أن النص الإسلامى يخدم هدفًا أنجليكانيًا ، وأضاف بوكوك موضحًا أنه ترجم الكتاب لأنه كان قد أصبح متوفراً للمسلمين واليهود ، ولذلك ينبغى أن يتيسر للمسيحيين الحكم عليه بأنفسهم (١١٢) ، وقد شاع الكتاب ، ثم أعيد طبعه سنة ١٧٠٠ .

وما أن أصبح الكتاب متوفراً باللاتينية حتى استحوذ على خيال مفكرى الكويكرز (الصاحبيين) ، لقد كانت فكرة معرفة الله دون مساعدة كنيسة الدولة تجتذب المؤمنين " بالنور الروحى " الذين كانوا يترنحون تحت وطأة الاضطهاد الأنجليكانى ، وفى سنة ١٦٧٤ ظهرت أول ترجمة إنجليزية للنص اللاتينى قام بها الكويكر جورج كيث George Keith الذى أكد فى صفحة العنوان أن حى بن يقظان توصل إلى " الحكمة العميقة ... فى الأشياء الطبيعية والروحية ... دون محادثة الناس " ، وكان كيث من

الأصحاب الناشطين والمفكرين ، وكان مقتنعًا بهذه " الفلسفة المشرقية " حتى إنه أضاف إلى صفحة العنوان ترجمة البسملة " بسم الله الرحمن الرحيم " ، وكان " حى بن يقظان " عنده نصًا يتحدث عن الطريق الحقيقى إلى الله بغض النظر عن العقيدة أو الدين ، أما كون المؤلف عربيًا وأن النص يخص التراث الإسلامى فيبدو أنه لم يثر أية مشكلة عند كيث ، وقد قارن بين المؤلف العربى وأيوب النبى والحكماء الثلاثة الذين جاءوا من الشرق وكورنيليوس ، وجميعهم أثنى عليهم الكتاب المقدس وإن لم يكونوا مسيحيين (١١٣) .

زادت الترجمة الإنجليزية من تأثير نص ابن طفيل ، وأعطى كيث نسخة منها إلى هنرى مور **Henry More** (أفلاطونى فى كيمبرج) الذى ذكر " حكمة حى بن يقظان العميقة " فى إحدى رسائله إلى آن كونواى **Anne Conway** التى كان كيث ومور كثيراً ما يجتمعان فى منزلها مع فان هلمنت وغيره من طالبى العلم الباطنى (١١٤) ، كذلك أعطى كيث النص إلى روبرت باركلى **Robert Barclay** واضع أسس لاهوت الكويكرز ، وكان مثل كيث وبوكوك يعتبر حى بن يقظان شخصًا حقيقيًا ويثنى على " تكليمه المباشر " لله ، فحى العربى كان عنده البرهان على أن بنى الإنسان يستطيعون التوصل إلى الله دون واسطة السلطات الكنسية ، وكان باركلى يعتبر تجربة حى بن يقظان دليلاً على مشروعية " النور الروحى " عند الكويكرز ، وفى الحقيقة فإنه قبل أن يذكر النص الأندلسى أشار إلى سقراط والأفلاطونيين الذين " رأوا الكلمة فى البدء ، وكانت النور " ، وطالما أنه وجد فى الكتابات الوثنية ما يؤيد فكرة الكويكرز عن " النور الروحى " فلماذا لا يجد دليلاً مماثلاً فى ما كتبه مسلم (١١٥) ، ومن هذه الناحية فإن استخدام باركلى – الذى أصبح حجر الزاوية الفكرى فى لاهوت الكويكرز – نصًا إسلاميًا فى عمله شىء له أهميته ، إذ لم يحدث أن بلغ مفكر مسلم مثل هذه المكانة المسيحية فى جميع الكتابات اللاهوتية الإنجليزية .

ومن ناحية أخرى فإن اللاهوتى الأنجليكانى جورج آشول **George Ashwell** أخرج طبعة بالإنجليزية من حى بن يقظان سنة ١٦٨٦ ، وكان حى عنده تصويراً لما سماه فى العنوان " خطوات ودرجات العقل الإنسانى : إنه بعد أن يفيد من المراقبة الجادة والتجربة قد يتوصل إلى معرفة الأشياء الطبيعية ومن ثم إلى اكتشاف الأشياء الفائقة للطبيعة " ، فكان الإسهام العربى عند آشول طبيعيًا أكثر منه لاهوتيًا ، ولم

يكن يستخدم النص فى جدل طائفى ، وإنما لإثبات شمولية العقل البشرى : لقد كان البطل " فيلسوفًا طبيعيًا " على طريقة أرسطو ، بينما كان المؤلف " عربيًا " و " محمديًا " ، وكان القراء الإنجليز مسيحيين ، ولكى يبين آشول الأسس المشتركة فى التقاليد الثلاثة – الأرسطوى والإسلامى والمسيحى – عمد إلى حذف المقاطع والاستشهادات القرآنية التى كان يخشى أن تسبب " اضطرابًا فى المعنى " ، فكانت النتيجة فى نظره عرضًا " لكتاب الطبيعة " الذى يجلو " صنع الله فى الخلق وتدبيره " ، لقد كان حى عنده جزءًا من التراث العلمى العربى الذى كان بُعده الباطنى يؤدى إلى معرفة الله (١١٦) .

إن استحواذ نص إسلامى على هذا القدر من الجاذبية فى نطاق الحوار اللاهوتى الإنجليزى لأمرٌ جدير بالملاحظة ، ولكن لم تتيسر هذه الجاذبية " لحى بن يقظان " إلا لأن النص حرر بقصد التقليل من محتواه الإسلامى ، وبخاصة إشاراته إلى النبى محمد ، فالكتّاب والمترجمون الذين استخدموا نسخة بوكوك اللاتينية ما كان يمكن لهم أن يعرفوا (إن لم يكونوا ملمين باللغة العربية) أنهم إنما يستخدمون نصًا جرد من جانبٍ من صبغته الإسلامية ، ذلك أن بوكوك كان قد حذف من ترجمته اللاتينية – مجاراة لعقيدته المسيحية – بعض التلميحات الإسلامية التى وردت فى العربية ، ففى افتتاحية ابن طفيل مثلاً اختتم المؤلف المسلم دعاءه بأن محمداً عبد الله ورسوله ، ثم يتبع ذلك بثلاثة أسطر من الثناء على النبى وآله ، وقد حذف كل ذلك من الترجمة اللاتينية وكذلك كل ما كان مماثلاً لها (١١٧) ، ولذلك فإن قول أ.م.أ.هـ. كراره A..M.A.H. Kararah " إن القول بأن عمل بوكوك عبارة عن ترجمة حرفية للنص العربى " لا ينطبق على النص بأجمعه (١١٨) ، غير أن هذا الحذف لم يسبب لحسن الحظ إلا قدراً يسيراً من الضرر بالمعنى ، وقد حذف آشول – كما ذكرنا آنفًا – مزيداً من الأقوال " الإسلامية " مع أنه دأب على التأكيد أن المؤلف مسلم ، وقد بلغت ردود الفعل هذه ضد العنصر الإسلامى ذروتها فى القرن الثامن عشر عندما قامت " جمعية الأصدقاء " ، التى كانت شديدة التقبل للنص ، بحذف الإشارة إلى " حى بن يقظان " من كتاب باركلى الواسع الأثر .

إن الاتجاه إلى " حى بن يقظان " فى عهد عودة الملكية يثبت استعداد الإنجليز للتعامل مع مصدر إسلامى بدلاً من مقاومته ، ولكنه كان تعاملاً صعبًا ، إذ أدرك

المترجمون أنهم يستخدمون نصًا ينتمي إلى موروث ديني يتعارض – من حيث المبدأ اللاهوتي – مع موروثهم ، ومع ذلك مضوا يترجمونه ويعلقون عليه ؛ ومع أنهم كانوا يقللون من محتواه القرآني ، فإنهم كانوا يسلمون بأنه نص عربي – إسلامي ، ولم يكن في وسعهم تجاهل الفكر الأصيل في ما كتب بالعربية وامتزاجه بالفكر الإغريقي – الهلنستي ، وقد قال توماس غريفز إن المعلم العربي يمكن أن يشبع " أشد الناس جوعًا إلى المكتبة الهلينية " ، وفي القرن الثامن عشر أيد رتشرد باركر أن " العرب عندما كانوا في إسبانيا كان أرسطو يسافر إلى هناك في ثياب عربية " (١١٩) ، وقد أدرك قراء " حي بن يقظان " أنهم عندما يدرسون مصدرًا إسلاميًا فإنهم يدرسون تراثين في وقت واحد : التراث العربي – الإسلامي والتراث الإغريقي .

وقد استمر الاهتمام " بحي بن يقظان " في القرن التالي ، فترجمه سايمُن أوكلي Simon Ockley سنة ١٧٠٨ ، وظهرت ترجمته مع مقدمة من الكتبي يشيد فيها بالنص إذ يقدم " مسحة من فطنة وعبقرية الفلاسفة العرب " ، ومع أن الكتبي أقر بأن الحكمة في النص " تبدو بسيطة بالقياس إلى المكتشفات العلمية في هذا العصر الكيّس " فإنه ما زال جديرًا بالدراسة المتأنية (١٢٠) ، ولعل أبرز تقدير لهذا النص في القرن الثامن عشر هو الذي صدر عن جون وِسلي John Wesley ، فإنه في إحدى كتاباته المبكرة امتدح المؤلف " العربي المحمدي " لتقديمه " جميع مبادئ الدين الخالص غير مدنسة " ، إن " حي بن يقظان " ، عند من يقدر " النهج " في التعليم الديني ، يقدم أرفع مثال على النظام الديني (١٢١) .

الإسلام في الجدل البيوريتاني – الأنجليكاني

بينما كان أعضاء جمعية الصليب الوردي والمستشرقون مشغولين بالتراث العربي – الإسلامي على المستويين الفكري والصوفي – كان آخرون يتناولونه في سياق سياسي ، فالإشارات إلى الإسلام والقرآن و " المحمديين " و " الأتراك " أخذت تظهر في الرسائل والمناظرات بكثرة ملحوظة منذ بدأت بوادر الحرب الأهلية في إنجلترا وإسكتلنده ، وكما كانت الحال في إيطاليا في القرن السادس عشر كان الاهتمام بالإسلام في إنجلترا في القرن السابع عشر يتناسب طرديًا مع القلق الديني

فى المجتمع (١٢٢) ، فكلما زاد التوتر والخلاف زاد توجه الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديين إلى النصوص والنماذج الإسلامية .

وكان الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديون يضرعون إلى الإسلام وقت تعدد الطوائف والأحزاب التى ظهرت أثناء الحرب الأهلية ، فنجد إفرايم باجت وهو ملكى قوى وبرسبتيرى – يفعل مثل ألكساندر رُس ويستنكر كثرة الطوائف فى أربعينيات القرن ، ويثنى على المسلمين لأنهم لم " يعرضوا محمداً للتجديف " ، ويأمل أن يقوم الإنجليز (وبخاصة جيش كرومول) بتقليد المسلمين ويمتنعوا عن الهرطقة على المسيح (١٢٣) ، وكانت النماذج السياسية الإسلامية يمكن أن تحتذى لإيجاد الوحدة فى المملكة والاستقامة المسيحية فى الكنيسة ، وقد أعلن توماس إدوردز ، مؤلف عرض مطول " للهرطقات " فى إنجلترا بعنوان " الغنغرينا " Gangraena (١٦٤٦) ، أنه إذا وجد الاسكتلنديون البرسبتيريون – الذين يؤيدهم – أنفسهم فى حرب مع الطوائف – التى يعارضها – فإنهم سيرفعون شعار الحلف المقدس وعهده على رأس جيشهم " ويتوجهون إلى السماء لمساعدتهم ... كما فعل التركى الأعظم مرة فى مثل هذه الحالة مع المسيحيين " (١٢٤) ، ومع أن إدوردز جانب الصواب فى معرفته بالتاريخ الإسلامى ، فإنه كان يدرك العلاقة بين السابقة الإسلامية وإنجلترا التى مزقتها الطوائف والأحزاب ، لقد كان باجت وإدوردز يعارضان أى تسامح مع الطوائف ، وكانا يثيران فى مناظراتهما نموذج المسلمين – عرباً وأتراكاً – الذين كانوا دائماً يقفون بحزم فى وجه الانشقاق الدينى ، وفى رسالة نشرت غفلاً من اسم المؤلف عام ١٦٤٨ حول " حرية الضمير : تفنيدها فى مناظرات عقلية وسياسية ، بين تركى ومسيحى ، قدمت فى رسالة إلى أحد نبلاء هذه المملكة " *. ويظهر فيها المسلمون / الأتراك كنماذج للسلطة الدينية التى قدمت للمسيحيين " أسباباً وجيهة " ضد أخطاء " حرية الضمير " .

وقد وردت إشارات كثيرة إلى الإسلام فى الجدل الطائفى أثناء فترة الكومنولث وعودة الملكية ، ومع أن تلك الإشارات كانت عدائية فإن ورودها له دلالته إذ يبين أن

(*) : Liberty of Conscience Confuted by arguments of reason and policie delivered in a discourse betwixt a Turke and a Christian. Occasioned by a letter written to a peere of this realm.

الإسلام والقرآن كانا موضع أخذ ورد فى الرسائل والقصائد ، وأنه كان يفترض أن القراء ملمون بما تعنيه تلك الإشارات ، وهكذا دخلت اللغة الإنجليزية فى هذه الفترة كلمات جديدة مثل " alcoraned" و " alcoranal" ولم تستعمل فيما بعد قط ، وكانت التداعيات التى يثيرها الإسلام والأتراك تحدد فى أحيان كثيرة موقف الكاتب ، فجون ملتن يشبه الطغيان فى الدولة الأنجليكانية " بالطغيان التركى " ، ولذلك لم يقل كلمة طيبة واحدة فى حق العثمانيين فى جميع ما كتب (١٢٥) ، وفى سنة ١٦٥٥ ندّد أندرو مارفل Andrew Marvel – صديق ملتن – برجال الملكية الخامسة والكويكرز لمعارضتهم لكرومول ، وكانت أسوأ مقارنة عقدها مع النبى والوحى (١٢٦) ، وفى سنة ١٦٥٩ ، وبعد أن عاد أعضاء البرلمان الطويل إلى مقاعدهم ، كتب ملتن محذراً البرسبتيريين من استعمال القوة لفرض الانسجام الدينى على أساس أن استعمال القوة هنا يجعلهم مماثلين للأتراك : " فإذا كان الأمر كذلك فكيف يعترض مسيحى على تركى لا يقوم دينه إلا بالقوة ، ولا يخشى أن يجيبه : إنكم أنتم تُعملون القوة والمال فى الحكم على واعظيكم ؟ " (١٢٧) .

وبينما كان ملتن ومارفل يستخدمان النموذج التركى – الإسلامى للحط من قدر المعارضين الأنجليكانيين والبرسبتيريين " للقضية القديمة الصالحة " ، كان كتّاب آخرون لا يتعاطفون مع حكم كرومول ، مثل روبرت وذرز Robert Withers ، يقارنون " فقهاء الدين " عند الأتراك " بالبيوريتانيين " (١٢٨) ، وقد كتب فرنسيس أوزبورن Francis Osborne سنة ١٦٥٠ أن من يدرس تاريخ الحكم والإدارة الإسلاميين يعرف كيف استؤصلت شأفة التمرد ، وأضاف بعد بضع سنوات أن على الإنجليز أن يتعلموا من المسلمين " ذرائع مناسبة للوحدة " (١٢٩) ، وبما أن الله فيما يبدو يؤمّن القوة للسلطان ؛ فلعل إنجلترا تستطيع أن تتعلم كيف يحفظ الله السلطة للملك ، وفى سنة ١٦٥٩ هجا السير هنرى فين Sir Henry Vane بقصيدة لأحد الملكيين وصفه فيها بأنه " فين * القرآن " (Alcoran Vane – ولعل ذلك لصداقته مع هنرى سطب Henry Stubbe الذى كتب سيرة ودية للنبى ، وفى سنة ١٦٦١ صوّر فين فى قصيدة هجائية بأنه يسعى إلى تغيير قوانين إنجلترا إلى قوانين " محمد " (١٣٠) ، وفى عهد

(*) vane = (١) مؤشر الريح (٢) ريشة المروحة (٣) المتغير المتقلب و vain (باللفظ نفسه) = (١) التافه ، الفارغ (٢) المختال . (المترجم)

عودة الملكية نبز الشاعر ساميول بطلر Samuel Butler من ينشق على الكنيسة بأنه " مسلم طائش " (١٣١) ، وقد امتدح بول ريكوت السلطان العثماني لأنه امتنع عن مصادرة أراضٍ " موقوفة لأغراض دينية " ثم قارنه " بالطائفيين لدينا في إنجلترا الذين ينتهكون قدس أقداس المعبد " (١٣٢) ، وفي معرض التنديد بالبيوريتانيين قارن هنري مور الأفلاطوني (من كيمبردج) " حماسة الطائفيين " في إنجلترا بحماسة " محمد " وأتباعه (١٣٣) ؛ وفي هجوم على الكاثوليكية ظهر سنة ١٦٧٣ وصف الشاعر الهجاء توماس تراهيرن Thomas Traherne اليسوعيين بأنهم " أنكشارية البابا " (١٣٤) ، وفي سنة ١٦٨١ عرضت قصيدة هجائية عضو حزب الأحرار النموذجي كشخص " له يدا تركي وهو مثله مستعد للقتال في سبيل قرآن عصبته المقدسة وعهده " ، بينما أثنى " جنتلمان " على المسلمين لكونهم ، على النقيض من المنشقين ، يعبرون عن " الاحترام والتوقير لكبرائهم وحكامهم لحفظ النظام والحكم " (١٣٥) .

وكانت الإشارة إلى الإسلام والأتراك – عند جميع هؤلاء الكتّاب – تساعدهم على إبلاغ طعنهم إلى خصومهم ، فكان الإسلام والإمبراطورية التركية جزءاً من الحديث العام لأغراض الدعاية : فالإشارة إليهما تساعد على إيضاح ومؤازرة وإثبات مواقف مسيحية في معسكرات المنشقين وخصومهم ، والأنجليكانيين وخصومهم ، ومعادي الكاثوليكية ، وفي سياق معاداة الكاثوليكية كان الكتّاب يذكرون أن المسلمين يسمحون لغير المسلمين بحرية العبادة في وسطهم – مما دفع البروتستانت أثناء حكم آل هابسبرغ الكاثوليك إلى تفضيل الأتراك حكامًا لهم ، وفي أيار (مايو) ١٦٦١ قال هنري أولدنبرغ إن المسيحيين الألمان والهنغاريين مستعدون " للعيش تحت الحكم التركي بسبب حرية الضمير " (١٣٦) ، وفي سنة ١٦٦٣ كتب رالف جوسلن Ralph Josselin – قس إيرلز كولن في إسكس – في يومياته يندد بالذين " يتمنون أن يجتاح الأتراك العالم المسيحي ليتحرروا " من حكم الكاثوليك (١٣٧) ، ولما كان جوسلن أنجليكانيًا في عهد عودة الملكية فإنه لم يكن يخشى الاضطهاد بسبب مذهبه ، وقد أوضح كثير من البروتستانت أنهم لا يستطيعون العبادة بحرية في الأقطار الكاثوليكية بينما يستطيعون التعبد علنًا في الأراضي الإسلامية ، وكان وليم أوكيلي أسيراً في الجزائر في أربعينيات القرن ، وكتب في السبعينيات أنه كان يسمح له بالاجتماع من أجل الصلاة مع " نحو ستين إلى ثمانين شخصاً ، ومع أننا كنا نجتمع بجانب الشارع فإننا لم نلق قط أدنى مضايقة من المغاربة أو الأتراك " (١٣٨) ، وفي سنة ١٦٨٣ كتب " ر.د " منددًا بالإسلام وأنه دين زائف ، ولكنه أضاف :

سمعت كثيراً من الناس يقولون من كان يريد أن يتمتع بحرية الضمير فخير له أن يعيش في أقطار تدين بالمحمدية لا بالبابوية : لأنه في واحدة لا ينجو من محاكم التفتيش البغيضة ، أما في الأخرى فلا يلقى أية مضايقة ما لم يتدخل في شريعتهم أو نسائهم أو رقيقهم " (١٣٩) .

وبعد مدة طويلة من انكسار الجيش التركي عند أسوار فينا سنة ١٦٨٣ كتب دانيال ديفو أن " بعض الناس هنا بلغ بهم الضعف أن يتمنوا أن يأخذ الأتراك المدينة لأن البروتستانت يستطيعون عندئذ الاستقرار " (١٤٠) .

وكون الإمبراطورية العثمانية سمحت بتعدد الأديان بينما كانت الكاثوليكية في أوروبا والأنجليكانية في إنجلترا تسحق مثل هذا التعدد - أعطى للإسلام جاذبية كبيرة ، وبعد سنة ١٦٦٢ أخذ بعض المنشقين يعتقدون أنهم سيلقون في ظل حكام مسلمين معاملة أفضل مما يلقونه في ظل البروتستانتية الأنجليكانية ، فالإسلام ليس دائماً بلاء من الله ، وقد لاحظ الرحالون مثل ريكوت وغيره أن بطريرك الأرثوذكس في اليونان لم يكن يتردد في التحالف مع السلطان ضد تغلغل اليسوعيين في المجتمع اليوناني ، ثم إن استمرار فئات مسيحية عديدة ، كاليعاقبة والنساطرة والكلدان وغيرهم ، في البقاء في ظل العثمانيين - كما بيّن الرحالون في كتاباتهم ، أمثال فاينز موريسن Fynes Moryson وجورج ساندس وغيرهما - شاهد على تسامح العثمانيين (ولو سيطرت الكاثوليكية على شرق المتوسط للقى هؤلاء " المهرطقون " ما لقيه الولدنسيون Waldensians في فرنسا) ، وبما أن الكاثوليكية منعت حرية الضمير فإن بعض " البروتستانت الإنجليز المخلصين " أثنوا على المسلمين بعد الذعر الذى أثارته " المؤامرة البابوية " سنة ١٦٧٨ لأنهم اعتقدوا أن المسلمين وحدهم يستطيعون حمايتهم من تخريب البابا ، وفي ١ أيلول (سبتمبر) ١٦٨٣ ذكر أنه وقع شجار في " مقهى بأمستردام " بين طبيب و " الدكتور أوتس Oates السلمنكي " لأن الثاني صرح أن الأتراك أكثر استقامة من المسيحيين ، وقد صدرت نشرة تسخر من أوتس باعتباره مسلماً : " آخر ما خلفه الدكتور أوتس وخطبته الوداعية لأنه أرسل إليه ليكون الكاهن الأكبر للتركي الأعظم " (*) (١٦٨٣) ، ومع أن أوتس تلقى " ضربتين أو ثلاثاً على الرأس " في المقهى فإن نظرته توحي بأن بعض المنشقين كانوا يرون في الأتراك مخلّصين لهم من سيطرة الكاثوليكية (١٤١) .

(*) Dr. Oats's last Legacy's and his Farewell Sermon. He being sent for to be high priest to the Grand Turk

إن تسامح الإسلام مع الأديان الأخرى استوجب الاعتبار من المفكرين المسيحيين الذين شعر بعضهم بالحاجة إلى إعادة تقييم العقيدة المسيحية فى ضوء أديان التوحيد الأخرى ، وقد حاولت السيدة آن كونواى رفع سر الثالوث الأقدس (حجر الأذى) من المسيحية لجعلها أكثر جاذبية لليهود والمسلمين - الذين يجدون الفكرة غير مقبولة (١٤٢) ، ومع أن موقف السيدة كونواى من اليهود والمسلمين كان تبشيرياً فإنه من الجدير بالملاحظة أنها كانت على استعداد لتغيير مبدأ مسيحى مستقر للتوفيق معهم ، وقد أعاد لاهوتيون آخرون تقييمهم لعقيدتهم المسيحية ليفهموا دورها فى " تاريخ التوحيد " Historia Monotheistica – سلسلة الاتصال بين اليهودية والمسيحية والإسلام (١٤٣) ، وفى هذا الصدد كان التوحيديون [الذين ينكرون الثالوث] أو السوسينيون ، كما كانوا يسمون من قبيل التحقير ، أنشط جماعة فى الجدل إلى جانب " التاريخ " والإعلان بأن الإسلام أقرب إلى لاهوتهم من الموروث البروتستانتى أو الكاثوليكى ، فالمسلمون عندهم أحلاف دينيون لأنهم يثبتون صحة تأويلهم للكتاب المقدس إذ يتفقون معهم فى رفض مبدأ الثالوث ، ومع أن التوحيديين كانوا على علم بما سموه " أخطاء " فى القرآن فإنهم كانوا يشيدون باللاهوت الإسلامى الذى يأخذ بوحدانية الله على نقيض تقليد ما بعد مجمع خلقيدونية فى المسيحية .

وفى " رسالة البت فى مبدأ الثالوث والتجسد A letter of Resolution concerning the Doctrine of the Trinity and Incarnation (١٦٩٣) أوضح الكاتب المجهول أن اللاهوت الإسلامى وتفوق المسلمين الحربى يثبتان حجج السوسينيين التوحيديين ، ومما قاله إن المسلمين فى العالم أكثر عدداً من المسيحيين ، لا لقوتهم ولكن لكونهم يقولون " بحقيقة واحدة فى القرآن هى وحدانية الله " (١٤٤) ، والإسلام أقوى من المسيحية لأن عقيدته صحيحة والمسيحية على خطأ ، وقال إن المسيحيين حاولوا فى الحقيقة تحويل التتر فى القرن الثالث عشر ولكنهم رفضوا التثليث ثم اعتنقوا الإسلام للوحدانية فيه (١٤٥) .. وقد أوضح جون إدوردز John Edwards فى معرض الردّ على الكاتب السوسينى أنه كتب " رسالة تثنى ... على المحمدية أو التركية " كدين سماوى يرمى إلى " إعادة الاعتقاد بوحدانية الله ، وهو اعتقاد استأصله بين المسيحيين

الشرقيين مبدأ الثالوث والتجسُّد " (١٤٦) ، غير أن الإسلام كان عند الكاتب السوسينى – مما أفزع ناقده – تصحيحًا للمسيحية لا انحرافًا عنها .

وقد أثبتت الإشارات إلى القرآن والإسلام فائدتها للاهوتيين الإنجليز الذين كان همهم الرد على اليهود و" الملحدين " ، وهم جماعة زعموا أنها أفرزتها الحرب الأهلية والتساهل الأخلاقى فى عهد عودة الملكية ، وكان الكتّاب المشاركون فى ذلك الجدل يستشهدون بالقرآن فى دعم الأساس السماوى للوحى المسيحى (للملحدين) وتفوقه على اليهودية (لليهود) ، فالقرآن كان نصًا محايدًا بمعنى أنه لا المسيحيون ولا اليهود ولا الملحدون يسلمون به : ومع ذلك فإن المعلومات الواردة فى ذلك النص المحايد كانت تستخدم لإقناع الفئتين الأخريين بصحة المسيحية ، وعندما بحث البطل فى " المدينة المثالية " (Nova Solyma) عن الدين الوحيد الصحيح بين ديانات التوحيد الثلاث استراح عندما علم أن القرآن أثبت تفوق المسيحية على اليهودية ، وأن محمدًا أولى يسوع " درجة من الشرف أعلى مما أولاه موسى " ، ثم إن كون يسوع هو " المسيح " واضح فى القرآن الذى كذّب اليهودية ، ثم إن " محمدًا شهد ضد اليهود بأن المسيح هو النبى العظيم الذى بشر به موسى " (١٤٧) ، وهذا التوجه إلى القرآن لمساندة المسيحية كان شائعًا : نجد توماس تراهيرن – الأفلاطونى من أكسفورد – يكتب فى سنة ١٦٤٧ ضد إلحاد هوبز وأتباعه أن الدين المسيحى لا يمكن أن يكون دينًا زائفًا لأنه حتى الأتراك " يعترفون بالجزء التاريخى " من الكتاب المقدس (١٤٨) ، ونجد بنجامين وتشكوت Benjamin Whichcote – الأفلاطونى من كيمبردج – يثبت " الأدلة على الحقيقة السماوية وقوتها " بالاستشهاد بالمسلمين فى تأييد المسيح : " إن المحمديين ... يعترفون بكل ما قيل بشأن المسيح سوى أنهم يقولون إن ما قاله المسيح عن إرسال الروح القدس ومُواسٍ آخر أنه يعنى محمدًا (١٤٩) ، وقال رتشرد باكستر Richard Baxtar البرسبتيرى " إن دين المحمديين " يؤكد أن المسيح " كلمة الله وأنه نبى عظيم " (١٥٠) ، كما أن آيزك بارو Isaac Barrow الأنجليكانى أوضح تفوق المسيحية مستعينًا بالقرآن " الذى يقرر أن المسيحية كانت دينًا صحيحًا من عند الله وبشهادته " (١٥١) ، وقد أدرك بارو أن القرآن اعترف بالمسيحية كما أنزلت " فى الأصل " وليس بعد أن أفسدتها البدع الكنسية فيما بعد – وهى عند بارو التدخلات البابوية – وفى " كشف الملحد " The Atheist Unmasked (١٦٨٥) توجه المؤلف

المجهول إلى " المحمديين واليهود الذين يعبدون الخالق " أن يؤيدوا دفاعه عن رب المسيحيين (١٥٢) ، وقد أقر بعض الكتّاب الإنجليز أن القرآن صحيح (جزئيًا) فى ما تضمنه عن المسيح ، ومع أنهم أنكروا منزلته النبوية فإنهم رحبوا بقوله إن يسوع هو مسيح آخر الزمان ، لقد أثبت القرآن المسيحية .

إن وجود هذا القدر الكبير من الإشارات إلى القرآن وعلم أصول الدين فى الكتابات الإنجليزية الدينية والسياسية فى هذه الفترة شىء له أهميته ، فالإسلام دين عدو حربى ، ثم إنه يطعن فى المسيحية ، وقد أدرك الكتّاب أنه ليس بدعة صغيرة سرعان ما تصير إلى الزوال ، وإنما هو دين إمبراطورية تمتد من وسط أوروبا إلى الهند ، ومن عدن إلى بغداد فكريت ، فهو كالكاثوليكية دين إمبراطورية يتعين على الناس فى إنجلترا وسائر الجزر البريطانية أن يواجهوه بجد لأن من ورائه قوة حربية ودينية ، إنه دين حضارة فى ازدهار – وفى حالة العثمانيين فى توسع – رغم صلوات البريطانيين وحروب العالم المسيحى .

القهوة : حبوب المحمديين

إلى جانب الصور السياسية والدينية للإسلام كان على الإنجليز أن يواجهوه فى مجال آخر – وهو المقهى ، ففى عهد الكومنولث افتتح أول مقهى فى لندن ، وخلال عقد من الزمان أصبح شرب القهوة من سمات التفوق حتى نافست الجعة التقليدية (١٥٣) ، وكانت القهوة معروفة فى إنجلترا منذ العقود الأولى من القرن السابع عشر ، وكان إدورد بوكوك يشربها علنًا ، غير أن جاذبيتها قويت بسرعة بعد بناء أول مقهى حوالى ١٦٥٢ (١٥٤) ، وبعد نشر ترجمات لعدد من الكتابات العربية تصف الفوائد الصحية لشرب القهوة ، وقد ظهر أول بيان عن القهوة فى سنة ١٦٥٢ ، وكان عبارة عن ترجمة عن العربية لفوائد القهوة الطبية (١٥٥) ، وفى سنة ١٦٥٧ نشر شخص اسمه " و. ر. من غراى إن " W.R. of Grays Inn, Esq. " الصحة البدنية " (Organon Salutis) (نشر مرة أخرى بعد سنتين) بيّن فيه فوائد القهوة مستشهداً بالرازى " الطبيب العربى المشهور " وابن سينا مؤكدًا أن الأتراك والعرب يقدرون هذا الشراب (١٥٦) ، وفى سنة ١٦٥٩ ترجم بوكوك كراسة صغيرة أكد فيها أن القهوة " تجفف ارتشاح الزكام والسعال البلغمى وتفتح الانسدادات وتدرّ البول " (١٥٧) ، ونتيجة لذلك

ظهرت فى عهد عودة الملكية أعمال إنجليزية تشيد بالقــهوة وتؤكد وجهــات نظر المصادر العربية .

وقد بلغت شعبية " حبوب المحمديين " حداً جعل بعض الباحثين فى تاريخ الاجتماع الأوروبى يقترح أطروحة تلقى – فى رأيهم – ضوءاً على تحول الحساسية الإنجليزية والأوروبية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وفى " نكهات من الفردوس " Tastes of Paradise ذهب فلغانغ شفيلبوش Wolfgang Schivelbusch إلى أن القهوة شاعت فى أوروبا فى القرن السابع عشر لأنها كانت تروق للذوق البرجوازى الذى كان يتطلب العمل الجاد وضبط النفس والجهد الذهنى ، فقد كانت القهوة شراب المهنيين المتمسكين بأخلاقيات العمل البروتستانتية ، لأنها تنبه ذهن شاربها ، وتزيد من ساعات اليقظة للعمل المنتج ، وتقلل من شهوته الجنسية : إنها تثير " الرجولة والأبوّة والزهد وتثبط الشهوة " – وكل هذه من خصائص المجتمع الجديد الذى كان آخذاً فى الظهور فى عهد عودة الملكية فى إنجلترا وسائر أوروبا (١٥٨) ، ومع أن المؤرخين السابقين للقهوة والمقاهى قد قللوا من أثر القهوة الصحى على الإنجليز فى عهد عودة الملكية (١٥٩) ، فإن شفيلبوش وضعه فى الإطار الأيديولوجى " للأخلاقيات البروتستانتية " ، واستشهد بأدلة معظمها من مصادر إنجليزية ، ولكنه أضاف إليها مصادر أخرى أوروبية ، وتمسك بأن سبب شيوع شراب تركى فى إنجلترا فى عهد عودة الملكية وسائر أوروبا هو أنه كان ملائماً للروح الشعبية البروتستانتية الحديثة النشوء .

غير أننا نجد عند كتّاب فى إنجلترا كثيراً من الأدلة لدحض ما ذهب إليه شفيلبوش من وجود صلة بين القهوة وأخلاقيات العمل البروتستانتية ، فكثير من كتّاب عهد عودة الملكـــية ذهبوا إلى أن القهوة تولّد تأثيرات مناقضة تماماً للقيم " البروتستانتية " ، ففى تاريخ يرجع إلى سنة ١٦٠٠ ذمّ وليم بارى William Parry القهوة لأنها " تسكر الدماغ مثل [خمر العسل] " (١٦٠) ؛ وبعد سنوات حذر فرنسيس بيكن فى " قصة الحياة والموت " Historia Vitae et Mortis من أن للقهوة القدرة على أن تسبب " اضطراب الدماغ " وأن تفعل فعل " الأفيون " (١٦١) ، وفى عهد عودة الملكية فكر الكتّاب فى التحدى الذى تثيره القهوة للثقافة الدينية الإنجليزية ، فالقهوة عندهم لم تكن شراب المهنيين المتمسكين بالأخلاقيات البروتستانتية ، وإنما

" عصيدة محمدية " يشربها المرتدون عن المسيحية ، فهى لا تحتوى على خصائص " بروتستانتية " وإنما خصائص إسلامية ، وتؤدى لا إلى صحوة مسيحية بل " صحوة تركية " كما قال الهجّاء ند وورد Ned Ward سنة ١٦٩٧ (١٦٢) ، وكان شرب القهوة عند كثير من الكتّاب خطراً لأنها تجعل الإنجليز مستعدين للتحول إلى الإسلام .

وفى سنة ١٦٦٥ نشر مؤلف مجهول " خصائص المقهى " The Character of the Coffee-House ذمَّ فيه القهوة باعتبارها من نتائج التسامح الدينى فى عهد الكومنولث الذى فرّخ ترجمة رُس للقرآن ، وكان عند هذا الكاتب وبعض الكتّاب الآخرين ارتباط واضح بين افتتاح أول مقهى وإدخال النص الإسلامى وانتفاضة البيوريتانيين :

ما إن بيعت القهوة عندنا

حتى ظهر القرآن بيننا (صفحة العنوان)

وبربط نشر القرآن بالقهوة أثار مؤلف " خصائص المقهى " مخاوف من القهوة عبرت عنها كتابات كثيرة ضد القهوة فى عهد عودة الملكية : يجب تجنب القهوة لأنها كالقرآن مقدمة الإسلام إلى قلوب المجتمع الإنجليزى ، وقد أدخلت فى سنوات تهاون الثورة لينصرف الإنجليز إليها ، وبذلك يصبحون من المعجبين بالإسلام .

وقد أثبت مدح الفوائد الطبية العجيبة للقهوة أنه سلاح ذو حدين : فالمعارضون قالوا إذا كان للقهوة قدرات خفية لشفاء الأمراض فقد يكون لها أيضاً قوى خفية لإغواء المسيحيين عن دينهم ، وقد تكون عاملاً إسلامياً لاجتذاب الإنجليز وإبعادهم عن دينهم ، ثم تحويلهم إلى مرتدين : فالقهوة إذن خطرة كالقرآن لأنها تهدد نسيج المجتمع الإنجليزى ، وأعلن مؤلف مجهول أن القهوة هى حبوب " التركى المرتد " ، بينما الماء إنجليزى ومخلص ، فمزجهما أو زواجهما يخبّث الماء مثلما أن الحبوب " الباردة الجافة " تخطب ود الماء المسيحى " البارد الرطب " ، وقد شملت الاستعارات التى تضمنتها هذه النشرة - التى ظهرت سنة ١٦٧٢ - تلميحات فجة وعنصرية : القهوة تمثل " غشاء البكارة التركى فى عَرَق عمامته " ، و " الزواج " ينفسخ لأن القهوة " شديدة السواد " بالنسبة للماء المسيحى الإنجليزى الذى كان أشبه " بالحورية الشقراء الصافية " ، ويمضى المؤلف إلى القول إن الحبوب التركية

يجب طرحها خارج إنجلترا لأنه " لا يمكن حفظ العقيدة مع الكفار " : إن على الإنجليز أن يحذروا من " هذا الطفل الآسيوى الجرىء المزعج " لأنه " سحر الماء والرجال " فى العالم المسيحى (١٦٣) .

وعلى المنوال نفسه نبّه كاتب آخر الجمهور الإنجليزى إلى أنه يجب أن يكون على حذر من القدرات السحرية للقهوة : " إن ساحرة تركية قبيحة " هى التى وضعت الشارب الإنجليزى تحت " سيطرة هذه الرقية التركية " (١٦٤) ، حتى إذا لم يكن شاربو القهوة يريدون " التحول إلى أتراك " فإن العناصر السرية فى القهوة تتغلب على العقيدة البروتستانتية وتحولهم إلى دين من شرق المتوسط " ذلك أن القهوة تجعل الشارب فاقد العقيدة كاليهودى أو الكافر " (١٦٥) .

والإشارة إلى " اليهودى " تلفت الانتباه إلى عامل آخر لا إنجليزى ولا مسيحى مرتبط بالقهوة ، فأول مقهى فتح فى إنجلترا وفى العالم المسيحى الغربى كان – كما يقول أنتونى أ. وود Anthony à Wood – على يد يهودى اسمه جيكوب (١٦٦) ، وبعد السماح لليهود بدخول إنجلترا فى عهد كرومول أصبح بعض المقاهى فى لندن تحت إشراف يهود كان نطقهم للغة الإنجليزية ثقيلاً وغير صحيح ، ولذلك وجه إلى القهوة هجوم مزدوج بسبب كونها غريبة ، لأن اليهود كانوا مرتبطين فى أذهان الإنجليز بالإمبراطورية العثمانية حيث كانت تعيش جاليات يهودية كبيرة ، ومنها (الإمبراطورية العثمانية) كانت القهوة تستورد ، وقد قال أحد النظّامين إن القهوة " يستوردها يهودى ... من أماكن بعيدة حتى القدس " ويعلن عن خصائصها الجيدة المزعومة " بلغة إنجليزية – عبرية غريبة " (١٦٧) ، وكتب نظّام آخر " Me no good Engalash" ليذكر القارئ بالصفة غير الإنجليزية للقهوة وبائعيها (١٦٨) .

لقد تغلبت القهوة على الروح الإنجليزية والجسم الإنجليزى ، وذهب بعض الكتّاب إلى أن شاربى القهوة أخذت تظهر عليهم ملامح الأتراك ، فلونهم تغير وأصبحوا سوداً ويشبهون المغاربة ، وهذا السواد / الشبيه بالمغاربة لم يقتصر على لون البشرة وإنما امتد أيضاً إلى الحالة الأخلاقية : لقد قادت القهوة إلى الانحطاط ، " إنها تجعل الإنجليزى أشد سواداً فى داخله من جلد الزنجى" (١٦٩) ، ونتيجة لذلك شعر الكتّاب أن هذا الشراب الذى يغرى بالإثم لا يمكن أن يكون وجد أصلاً فى الفردوس كما زعم بعض المدافعين عن القهوة ، وإنما فى الجحيم (١٧٠) ، إن القهوة كانت شراب الشيطان طبخها بمساعدة الأتراك لتدمير العالم المسيحى :

لكى يتحول الرجال والمسيحيون أتراكا

ويظنوا غفران الذنب آتيًا وهو فى الشراب

أقوى من السحر ، يقول باللسان الفصيح

شراب القهوة يُحمى بنيران الجحيم (١٧١)

وقد ظل الكتّاب الإنجليز يرددون هذا القول حتى وقت متأخر (١٧٢٧) :

فى ظنى ما لا يحتاج إلى دليل

أن الشيطان وأفاعيله

مغرم بحبوب

تأتى من الترك (١٧٢)

وعدا تهديد الدين فإن شرب القهوة يكمن فيه خطر ثقافى ، لأن المقاهى اجتذب الزبائن وأبعدتهم عن الحانات الإنجليزية التقليدية وأوقع صانعى الجعة فى مأزق ، وكان هذا العامل الاقتصادى من العناصر المهمة فى الهجوم على القهوة فى عهد عودة الملكية ، وكثيراً ما حُوّل إلى قضية وطنية : فشرب الجعة أو البيرة أصبح من دلائل الوطنية ، وفى القرن التالى قال وليم هوغارث William Hogarth فى " شارع البيرة " ، إن التحول إلى شرب القهوة هو " ردة عن الطريقة القديمة الفطرية من شرب الجعة وسعى فاجر إلى أصناف مختلفة من الأشربة الأجنبية المدمرة " (١٧٣) . لقد كان شرب القهوة إقداماً على الردة واطّراحًا للمميزات الإنجليزية وضعف التعلّق بالشخصية الوطنية ، وكتب " و ، ب " فى " خصائص القهوة والمقهى " "W.P" : "A Character of Coffee and Coffee-Houses" يقلد الإنجليز جميع الأقوام الأخرى فى طرائقهم السخيفة ... فهو مع الهندى البربرى يدخن الطباق ومع التركى يشرب القهوة " (١٧٤) ، ومن يشرب القهوة يكن متقلبًا ثقافيًا ، والتقلب أولى درجات إنكار المسيحية .

إن ردة الفعل الدينية هذه للقهوة كانت فى إنجلترا أقوى منها فى سائر الأقطار الأوروبية ، ففى ألمانيا وفرنسا كان الاعتراض على شرب القهوة منصباً على تأثيرات المساواة فى المقاهى ولعوامل اجتماعية أخرى (١٧٥) ، أما فى إنجلترا فقد كان

الاعتراض عليها لكونها حبوب " الكفار " واعتبارها سلاحًا سريًا بيد المسلمين ، وجاء فى " شكوى صاحبات الحان " The Ale-wives complaint : " بشرب القهوة وبيعها يتحول صاحبها إلى إنجليزى متترّك " (١٧٦) ، وقد عمّق هذا الخوفَ اللافتاتُ الشرقية فوق مداخل المقاهى فى لندن وأسماؤها التى كانت فى كثير من الحالات " رأس التركى " ، وقد ظهرت إعلانات كثيرة عن مقاهٍ جديدة فى صحف لندن كانت الشارة المميزة لها " التركى الأعظم " (١٧٧) ، وحوالى نصف علامات المقاهى الباقية من فترة عهد النهضة تحمل شارة الرأس التركى وبخاصة وجه السلطان مراد مع بعض الكلمات مثل " مراد العظيم نادانى " ، بينما كان على ظهر اللافتة هلال بجوار هذه الكلمات : " حيثما ذهبت غلبت الجميع " (١٧٨) .

ولم تكن هذه كلمات فارغة ، فقد كان الإنجليز على علم بالتوسع العثمانى فى وسط أوروبا ، ولذلك فإن الصلة بين " رأس التركى " والقهوة لها دلالتها ، فرأس التركى كان تذكاراً باقيًا من ماضى إنجلترا عندما كان المسيحيون يعودون من حروبهم مع المسلمين فى شرق المتوسط ويعرضون صوراً رهيبة مرعبة للوجه العربى ، وقد ظل لباس الرأس يذكّر بالصراع بين العالم المسيحى والإسلام ، ومع ظهور المقاهى حلّ رأس التركى محل الرأس العربى (١٧٩) ، وبذلك يثير فى الأذهان صوراً مخوفة لعدو قوى وخطر - وبخاصة فى خمسينيات وستينيات القرن - إذ كانت تركيا قد انتعشت فى عهد الوزراء كوربرولو ومحمد وابنه أحمد ، ولم يكتف الأتراك بتقوية قبضتهم على ترنسلفانيا ومولدافيا فى تلك الفترة ، ولكنهم بعد حصار دام عشرين سنة استولوا على كريت من البندقية (١٦٦٩) ، وبحلول سنة ١٦٧٦ تم توقيع معاهدة زورافنو ، ووصلت الإمبراطورية العثمانية إلى أبعد ما بلغته فى تاريخها ،

فرفع رأس تركى على مقهى أو حانة يذكّر بذلك العدو ، بينما يؤكد إحساس السيطرة عليه - بنفس الطريقة التى كان فيها الوجه العربى أو التركى يقوم مقام قفا رماة السهام فى عهد اليزابث (١٨٠) ، وهذه الحاجة إلى السيطرة تفسر لماذا أصبح " الرأس التركى " ، وهو رأس السلطان مراد الرابع (حكم من ١٦٢٣ - ١٦٤٠) مرتبطًا بالقهوة : وعلى أى حال فإنه كان قد توفى عندما أصبحت المقاهى من مظاهر التفوق فى لندن ، ومن المفارقة أن هذا السلطان استنكر القهوة وأمر بإقفال جميع المقاهى فى الإمبراطورية ، وبربط القهوة بصورة مراد الذى عرف بقسوته ، فإن

الإنجليز كانوا يحاولون التغلب على خوفهم من الأتراك – وهو خوف لم يكن يبعثه كون المسلمين خطراً حربياً وحسب ، بل أيضاً لكون كثير من المرجفين المعارضين للقهوة رأوا فيها تغلغلاً إسلامياً فى الحياة الاجتماعية الإنجليزية .

وقد عزّز هذا الخوف لدى معارضى القهوة الإنجليز أن بعض أصحاب المقاهى أخذوا يرتدون أزياء المسلمين ويأخذون بعاداتهم ، وقد ذكر كاتب فى سنة ١٦٧٣ أن صاحب مقهى قد طرح قبعته وارتدى العمامة ، وكان من تأثير العمامة عليه أن وجهه أصبح " لا مسيحياً " وصار يبدو " تركياً خالصاً " (١٨١)، وفى تمثيلية ضد القهوة بعنوان " المكر فى كل الحرف " Knavery in All Trades يكون صاحب القهوة تركيًا اسمه " ماهون " ، وهو كصاحب المقهى التقليدى يهودى يتكلم الإنجليزية بلهجة مكسرة ، والصورة الإيضاحية فى " نشرة ضد القهوة " Broad-Side Against Coffee تظهر رجلاً أسود يقدم القهوة إلى إنجليزيين وتركى ضخم معمم بشاربين معقوفين ، وظهرت نشرة أخرى بعنوان " عجائب على البحر " Wonders on the Deep(١٦٨٣) تصور مقهى دوق يورك وفى داخله رجلان معممان ، ولم يكن هذا الربط بين العمامة والقهوة عابراً ، فكثير من رسومات المقاهى تظهر أصحابها وروادها مرتدى العمائم ، والعمامة عند الإنجليزى العادى علامة الإسلام ، والذين يشربون القهوة أخذوا يصورون على أنهم لم ينبذوا مسيحيتهم وحسب ، بل إنهم انسلخوا أيضاً من إنجليزيتهم (١٨٢) .

ومن التهم الأخرى التى وجهت إلى القهوة أنها تقلل النشاط الجنسى ، وقد نشرت " عريضة " ، وأعيد طبعها كثيراً فى عهد عودة الملكية ، وقيل إنها من إعداد " زوجات المدينة " ، وأشارت فى العنوان إلى " الإزعاجات التى تلحق بجنسهن من الإسراف فى تناول ذلك الشراب المجفِّف والمضعف " ، وقد تذمرت النساء بلغة فجة وصريحة من أن القهوة قد " شلّت " أزواجهن وجعلتهم " مخصيين " (١٨٣)، وقد أكدت هذه " العريضة " وغيرها من الرسائل لشفيلبوش أن القهوة شراب مثبط للشهوة يناسب العمال البروتستانت المتحمسين ، غير أن " عريضة " مضادة من الرجال فنّدت " عريضة " النساء ودحضت مزاعم العجز الجنسى بأن أشارت إلى الأداء النشط للأتراك ، وفى " جواب الرجال على عريضة النساء ضد القهوة " The Men's Answer to the Women's Petition Against Coffee امتدح المؤلف المجهول

القدرة الأسطورية لدى الأتراك كـدليل على أن القــهـوة تنبـه الشــهوة الجنـسـيـة ، وفى الحقيـقة فإن كثيراً من شـاربى القهوة الإنجليز كانوا يعتقدون أن فى القـهوة خصائص إثارة الشهوة ، وأنها لا تؤدى إلى الزهد والامتناع وإنما إلى نشاط جنسى فوق المعتاد :

القـهوة هى الشراب العام فى تركيا وتلك الأقاليم الشرقية ، ومع ذلك ليس ثمة أى جزء فى العالم يستطيع أن يفاخر بفاعلين أقدر وأنشط من أولئك السادة المختونين (١٨٤) .

شرب القهوة يزيد الرغبة الجنسية ، وكما أن النساء ادعين بأنها تضـعف الرجال ، فإن الرجال احتجوا بأنها تكسبهم الفحولة ، وعلى المستوى الفيزيائى المحض فإن القهوة تعطى صلابة لنشاط الذكر .

القـهوة تجـمع الروح وتثبـتهـا ، وتجعل الانتصاب أقوى والقـذف أتم ، وتضـيف جـوهراً روحـيًـا إلى المنى ، وتجـعله أصلب وأمـتع للرحم ، ومتناسباً مع حرارة الخليلة وتوقعاتها (١٨٥) .

وانتهى المؤلف إلى القول بـأنه على النساء ألا يترددن فى تشجيع أزواجهن على " غلى الحبوب العربية " ، وسرّ السعادة فى المعاشرة الجنسية – كما اكتشف العرب منذ عهد بعيد – يكمن فى شرب القهوة ، وكانت " فكرة كون القهوة مثبطة للشهوة الجنسية " (١٨٦) تبدو مستهجنة عند كثير من شاربى القهوة الإنجليز فى عهد عودة الملكية ، ففى سنة ١٦٥٧ وصف ساميول كلارك " المقهى " فى بغداد بأنه مكان للرفقة الطيبة حيث يشرب الناس القهوة لأنها مشهورة بينهم بأنها " محركة للشهوة " (١٨٧) ، أما بالنسبة للمسلمين فإن القهوة لم تكن من عوامل العفة ، فلا غرابة أن المقهى أصبح عند بعض الكتّاب الإنجليز مرتبطًا بما هو داعر وسفيه ، فقد صدرت فى أواخر القرن نشرة تسجل الشعار البذىء لمقهى خيالى : " اليوم سيد وغداً قرد – وعلى الوجه الآخر كل من يمر بالكرش يكون كقفا القــرد " (١٨٨) ، وكانت البذاءة جـــزءًا لا يتجزأ من ثقافة القهوة .

إن توليد القهوة لهذا القدر من الكتابات معها وضدها منذ الخمسينيات إلى الثمانينيات يبين أن القلق لم يكن من القهوة فى حد ذاتها ، وإنما من الثقافة الحربية والدينية التى أنتجت القهوة ، فالخوف من الإمبراطورية العثمانية و" أسلمة " الحياة

الإنجليزية قد تحول إلى عداوة للقهوة ، فالتركي ماهون يعلن في ابتهاج [بإنجليزية مكسرة] : " شرب القهوة جعل التركي قويًا ، حتى إن تركيًا واحدًا يستطيع أن يقتل دزينة من المسيحيين لإفطاره " (١٨٩) ، ومهما تكن المؤثرات السلبية للقهوة على شاربيها من الإنجليز فإن اللوم فيها كان يلصق بالإسلام ، وقد كانت عند المعارضين لشربها علة المرض وقتل الرغبة الجنسية وإضعاف العقيدة ، وتؤدى إلى الردة وزعزعة الثقافة الإنجليزية وهدم الاقتصاد – وكل ذلك لأن البريطانيين كانوا يتناولون الشراب " المحمدى " و " شراب الكفار البغيض " ، كما قالت زوجة الخباز الغاضبة فى تمثيلية توماس سانت سيرف : " خداع تروغو : المقهى " (١٩٠) Thomas St. Serfe: Tarugo's Wile s: The Coffee-House.

منذ أواخر عصر اليزابث إلى فترات عودة الملكية كان الإسلام يثار ويشغل الناس على مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية ، فقد كان العديد من الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديين يترجمون ويضعون النصوص حول الإسلام ، بينما اتجه جمهور القراء إلى القرآن وعرفوا الكثير حول المؤسسات الإسلامية السياسية والدينية ، لقد دخل الإسلام الخطاب الإنجليزى بشكل غطى على كل حضارة غير مسيحية واجهها البريطانيون منذ اليزابث إلى عودة الملكية .

وإذ اقترب القرن السابع عشر من نهايته كانت قد حدثت فى بريطانيا تغيرات بالغة الأهمية : فعلم الفلك وفيزياء نيوتن زحزحا نظرة العصور الوسطى إلى العالم ، وحل العلم على طريقة بيكن محل أرسطو ، وكان العصر الحديث قد بدأ ، وفيه أصبح إسهام العرب الفكرى يبدو غير ذى فائدة ، وفى سنة ١٦٩٩ كتب " جنتلمان " : " الطب والفلسفة كانا المجالين اللذين فاقت فيهما الدراسات العربية غيرها " ، ولكنه أضاف أن العلم العربى أصبح شيئًا من الماضى (١٩١) ، ونتيجة لذلك انحدرت دراسة العربية فى الجامعات فى إنجلترا ، والقارة الأوروبية ، وكذلك الرعاية للأبحاث العربية والإسلامية (١٩٢) .

وكان من الصعب التحول من كونٍ من خلق الله وتدبيره إلى عالم كالساعة ينظمه حرفى ديكارتى ، وقد شهد القرن السابع عشر محاولات مستمرة من قبل كثير من المفكرين الإنجليز والاسكتلنديين لإيجاد توازن بين العقيدة المسيحية وعلم الكونيات الحديث ، وفى هذا الصدد هيأ التراث العربى – الإسلامى حلقة الاتصال بميراث من

العلم حيث الباطن جزء لا يتجزأ من دراسة النظام الطبيعى ، وحيث العلم ما زال نظيراً للوحى السماوى - وحيث كتابا بيكن عن الطبيعة والرؤيا ما زالا كتاب الله الواحد ، وقد وصل هذا التراث الرجل والمرأة العاديين بعالم من الأسرار يذكّر بالعنقاء التى تنبعث من ذاتها وحكماء بلاد العرب الذين علموا أنفسهم بأنفسهم ، ولاستنباط معنى لعالم يزعزعه عدم الاستقرار السياسى والطائفية توجه بعض البريطانيين إلى التنجيم العربى عند لِلى ، ولمواجهة تجريبية بيكن رجع الأثرى إلياس أشمول إلى جمعية الصليب الوردى ومعلميهم العرب ، وفى القرن السابع عشر كان ينظر إلى التراث العربى - الإسلامى فى إنجلترا على أنه يشكل جزءاً هاماً فى مسيرة الحضارة - وهى المسيرة التى يمكن تتبعها ، كما يقول توماس فُلر ، من هيكل سليمان فى القدس إلى معبد ديانا فى إفسوس فالكنيسة التى بناها قسطنطين فى الجمجمة [حيث صلب المسيح] ، فأيا صوفيا التى بناها جوستنيان فى القسطنطينية ، ثم إلى كنيسة إثلبرت **Ethelbert** فى كِنت والمسجد فى فاس (١٩٣) ، ومن اليهودى إلى الوثنى اليونانى فالمسيحى الرومانى إلى المسيحى الإنجليزى فالمسلم توجد استمرارية فى الخيال الإنسانى بلغت ذروتها فى فاس - وهى المدينة التى ختم بها " سى ، ر " رحلته فى طلب الحكمة العربية وفهمه نفسه كمسيحى .

هوامش الفصل الثالث

[1] Thomas Dekker, *The Whole Magnificent Entertainment: Given to King James, Queene Anne his wife, and Henry Frederick the Prince* (1604), E3 r.

[2] See Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven and London: Yale University Press, 1977), chapter 2; Karl H. Dannenfeldt, "The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic," *Studies in the Renaissance*, 2 (1955): 96–117; G. A. Russell, ed., *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England* (Leiden: Brill's Studies in Intellectual History, 1994). The most recent study of this topic appears in G. J. Toomer, *Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

[3] The only previous treatise purporting to deal with the Qur'an and published in England was by W. De Worde, *Treatyse of the Turkes Lawe Called Alcaron* (1519). The text, however, dealt more with images of Islam than with the Qur'an. See chapter 4 below.

[4] "Surat o'lanaam, Capitulum Gratiarum.
Sora Alanham, id est, Bonorum, Postell," p. 2 in *Index Assuratarum*.

For a detailed study of Bedwell, see Alastair Hamilton, *William Bedwell the Arabist, 1563–1632* (Leiden: E. J. Brill, 1985), chapter 4 specifically. Contrary to what A. J. Arberry said in his *British Orientalists* (London: W. Collins, 1943), p. 16, Bedwell did not produce the first English translation of the Qur'an.

[5] *Purchas His Pilgrimage* (1617), pp. 283 ff. Purchas had also written about Islam in his 1613 edition, pp. 206 ff. See also Toomer, *Eastern Wisedome*, pp. 56–64.

[6] Cambridge University Library, MS Dd 3.12 fol. 4r. See also Toomer, *Eastern Wisedome*, pp. 85–93.

[7] *The Works of the Reverend and Learned Mr. John Gregory* (London: R. Royston, 1665), a2 v. See my "Some Notes on John Gregroy and Islam," *Discoveries*, 14 (1997): 1–2, 6–7; see also Toomer, *Eastern Wisedome*, chapter 4.

[8] Gregory, *Works*, p. 156. The copy he mentions is at Cambridge University Library.

[9] See the account about Wheelock in *D.N.B.*

[10] *The Hartlib Papers*, The Electronic Project, henceforth, *HP*, 33/4/1A–4A. The letter was written by Wheelock to Samuel Hartlib on November 12, 1647.

[11] *Ibid.*, and *D.N.B.*

[12] *HP*, 15/6/15A–16. See also the discussion of Smith in Toomer, *Eastern Wisedome*, pp. 243–247.

[13] In a letter by Smith to Hartlib, *HP*, 15/6/18A–19B, September 22, 1648.

[14] *HP*, 15/6/27A–28B. The letter is dated October 11 (no year). But it clearly belongs to 1648.

[15] In a letter dated October 30, 1648, Smith opened to Hartlib with the following words: "About 5 weekes agoe I sent you a letter by my brother, acquainting you with Mr Whilock his desires of hearing what becomes of his Alcoran notes," *HP*, 15/6/20A–21B.

[16] *HP*, 31/22/39b, *Ephemerides* 1648, Part 3, 1648 (June/July – December). Hartlib continued: "Alcoran to bee graven and so printed which will Exceed all that ever hath beene done and may be insinuated by Merchants to the Turks with the Refutation which will seeme to be fairly written. But it will cost some thousands of lib."

[17] *The Alcoran of Mahomet* (London, 1649), A2 r. No information about the publisher is given. For the history of the Qur'an in Europe, see Hartmut Bobzin, "Latin Translations of the Koran: A short overview," *Der Islam*, 70 (1993): 193–206 and *Der Koran im Zeitalter der Reformation* (Beirut/Stuttgart, 1995).

[18] See the biography of Ross in *D.N.B.* For Arabic studies in France, see Toomer, *Eastern Wisedome*, pp. 26–35.

[19] *Journals of the House of Commons*, comp. Timothy Cunningham (London: House of Commons, 1785), vol. VI, p. 168; *C.S.P., Domestic, Commonwealth. 1649–50*, ed. Mary Anne Everett Green (London: H.M.S.O., 1878), vol. I, p. 42. The incorrect reference to "Alcoran" as "Turkish" goes as far back as

Christopher Marlowe, *Tamburlaine*, Part II, 5.1.170. It was popularized by Knolles who listed among his sources "Alcoranum Turcicum." Even the Arabist William Bedwell referred to the Qur'an as Turkish indicating the interchangeability in England between "Muslim" and "Turkish."

20 *Journal of the House of Commons*, vol. VI, p. 170; *C.S.P. Commonwealth*, vol. I, p. 45.

21 *C.S.P. Commonwealth*, vol. I, p. 63.

22 Cited in H. S. O. Henriques, *The Return of the Jews to England* (London: Macmillan, 1905), p. 36.

23 *The Alcoran of Mahomet*, A3 r.

24 *Ibid.*, p. 214.

25 This and subsequent quotations from the "Caveat" are unpaginated.

26 There were many writers in the late 1640s who complained about poverty in the nation after the Civil Wars. For a general study of the social and religious impact of the English revolution, see Christopher Hill, *The Century of Revolution* (London: Sphere Books Ltd., 1969), chapter 2 and *The World Turned Upside Down* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1975).

27 Samuel R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate*, 4 vols. (New York: AMS Press, repr. 1965), vol. I, p. 56.

28 *HP*, 31/22/9B. 29 *HP*, 4/1/25A–28B.

30 Nathaniel Homes, *The Resurrection Revealed* (London, 1654), p. 418: "I finde more in that then in the English Edition, not onely upon report, but by the Epitome of the Alcoran in Latine translated out of the Arab. into Latine by Robert Ketenensis an English-man." The reference to the Latin text is to *Alcorani Epitome Robert Ketenense Anglo interprete.*

31 Joshua Notstock, *The Confusion of Muhamed's Sect, or A Confutation of the Turkish Alcoran* (London: H. Blunden, 1652), C1 v.

32 See my "Some Notes on George Fox and Islam," *The Journal of the Friends' Historical Society*, 55 (1989): 271–276.

33 *The Alcoran of Mahomet* (London: Randal Taylor, 1688).

34 Cotton Mather, *A Pastoral Letter to the English Captives in Africa from New England* (Boston, 1698), p. 8.

35 For further allusions to Ross's translation, see my "Alexander Ross and the First English Translation of the Qur'an," forthcoming in *The Muslim World.*

36 John Harrison and Peter Laslett, *The Library of John Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 2nd edn.; Lancelot Addison, *The First State of Mahumedism or, an Account of the Author and Doctrines of that Imposture* (1687), p. 3; Thomas Calvert, *The blessed Jew*, p. 218; Thomas Tenison, *Of Idolatry: A Discourse in which is endeavoured A Declaration of, Its Distinction from Superstition* (1678), pp. 412–413.

37 Edward Pococke, *Specimen Historiae Arabum, sive Gregorii Abul Farajii* (1650), pp. 1–28. For a detailed discussion of Pococke's career, see Toomer, *Eastern Wisedome*, chapters 5 and 6.

38 *The Diary of John Evelyn*, vol. [illegible]; p. 108. The entry continues: "... the Arabic Character [was] so exquisitely written, as no printed letter comes neere it." The text had been offered to the Bodleian in 1653.

39 *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, 4 vols., ed. W. C. Abbott (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937–1947), vol. IV, pp. 184–185.

40 Thomas Smith, *Syntagma De Druidum Moribus ac Institutis* (1664), *passim*. Smith included quotations from the Qur'an in Arabic.

41 Addison, *The First State of Mahumedism*, p. 50.

42 "A Letter to a Dissenter, upon Occasion of his Majesties Late Gracious Declaration of Indulgence," in *The Works of George Savile*, 3 vols. ed. Mark N. Brown (Oxford: Clarendon Press, 1989), vol. I, p. 251.

43 John Bradley, *An Impartial View of the Truth of Christianity: with the History of the Life and Miracles of Apollonius Tyanaeus* (1699), pp. 228–229.

44 In chapter 4 of *William Bedwell*, Hamilton presents an extensive account of the interest in Arabic in

early seventeenth-century England; see also *Purchas His Pilgrimage* (1613), p. 192; James Howell, *A New Volume of Familiar Letters, Partly Philosophical, Political, Historical. The Third Edition, with Additions* (1655), p. 87.

45 Thomas Greaves, *De Linguae Arabicae utilitate et Praestantia Oratio Oxonii habita Iul. 19, 1637* (1639). In this speech, Greaves listed the various areas of learning in which the Arabs excelled and which were essential for the curriculum: Arabic language, medicine, mathematics, historiography, prosody and other disciplines. See chapter 6 in Toomer, *Eastern Wisedome*, for a full discussion of Greaves.

46 On the King's collection, see R. W. Ferrier, "Charles I and the Antiquities of Persia: The Mission of Nicholas Wilford," *Iran*, 8 (1970): 51–56.

47 *HP*, 29/2/10A. 48 *Ibid.*, 15/6/27A. 49 *Ibid.*, 31/22/39B.

50 *The Divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus in XVII. Books*, trans. Doctor Everard (1650). The debate about the oldest language preoccupied linguists and theologians in Christendom for centuries. In England, Robert Wakefield, the first English Hebraist, had argued in 1524 that Hebrew was the language used in the Garden of Eden, and that from that language, others had evolved, including Arabic. In his treatise *On the Three Languages*, he advocated Hebrew studies, but also insisted on the importance of Arabic. The fact that many Jewish theologians knew Arabic and relied on it to explain some of the Hebrew terms was, in his opinion, an excellent reason why that language should be mastered by Christians. Furthermore, there was a great deal of knowledge to be learned from Arabic sources, and Wakefield specifically pointed to the writings of "Maimonides, Alfarabi, Algazel, Abensina, Abenrusd." There were wonders in Arabic that even Hebrew could not match, and only by mastering Arabic could Christians penetrate "the secrets of the Aramaeans and the Arabs": Robert Wakefield, *On the Three Languages* (1524), ed. and trans. G. Lloyd Jones (New York: Medieval and Renaissance Texts, 1989), pp. 206, 210, 216.

51 "I heard, & saw such Exercises at the Election of Scholars at Westminster Schoole, to be sent to the Universitie, both in Lat: Gr: Heb: Arabic &c in Theames & extemporary Verses, as wonderfully astonish'd me, in such young striplings," *The Diary*, vol. III, p. 287. See the references to Richard Busby, headmaster of the school, in P. M. Holt, *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632–1676) and his Book* (London: Dr. Williams's Trust, 1972), pp. 11–12. "[B]etween 1610 and 1660, the possibility of knowing Arabic well increased in England," Hamilton, *William Bedwell*, p. 95. See also Toomer, *Eastern Wisedome*, pp. 265–269 for Arabic at Westminster School.

52 *HP*, 39/3/25A.

53 *Britannia Rediviva: a collection of verses by members of the University on the Restoration of Charles II* (Oxford, 1660): the poem is in seven verses and is accompanied by a Latin translation; *Epidecia Academiae Oxoniensis: a collection of verses by members of the University on the death of Prince Henry, Duke of Gloucester* (Oxford, 1660): the poem is in six lines and is accompanied by a Latin translation. Pococke's were the only Arabic poems in the two volumes: see my "Edward Pococke: Awl Ingleezi yaktub shi'ran bil-'arabiyya" [The First Englishman to Write Arabic Verse], *Al-Arabi*, 334 (1987): 64–67 for an examination of the poems.

54 *Lamiato'l Ajam: Carmen Tograi, Poetae Arabis Doctissimi* (Oxford, 1661); *The Diary and Correspondence of Dr. John Worthington*, 2 vols., ed. James Crossley (The Chetham Society, 1867), vol. II, p. 113. The poem was translated into English in 1758 as "The Traveler."

55 Charles Webster, *The Great Instauration* (London: Duckworth, 1975), p. 134. See also Toomer, *Eastern Wisedome*, pp. 226–229 for a survey of Clarke's careers.

56 Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, ed. S. B. Bushrui and Anahid Melikian (repr. New York: Caravan Books, 1977, first publ. 1939), p. 42. See also Louis Wann, "The Oriental in Elizabethan Drama," *Modern Philology*, 12 (1915): 168–169: Elizabethan dramatists treated Islam as a domain of "war, conquest, fratricide, lust, and treachery" because "actual facts" justified them in so doing; Warner G. Rice, "Turks, Moors, and Persians in Elizabethan Drama" (unpublished Ph.D. dissertation, Harvard University, 1925): "The cruelty of the Turk became – not unjustly – in Elizabethan times a by-word."

p. 357n. For the surveys of the Islamic impact on England, see Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose*; M. I. el-Mowafy, "Arabia in English Literature: 1650–1750," (unpublished Ph.D. dissertation, University of Wales, 1961); John Draper, *Orientalia and Shakespeare* (New York: Vantage Press, 1977), pp. 129–183 and D'Amico, *The Moor*. For studies with some reference to the Arab-Islamic legacy, see Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), pp. 49–54; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1978, first publ. 1971), pp. 336, 428.

57 Bernard Lewis, "Translation from Arabic," in *Islam and the West*, p. 64.

58 R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1962), p. 12.

59 For Arabic studies in the sixteenth and seventeenth centuries, see P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale," in *Studies in the History of the Near East* (London: Frank Cass, 1973), pp. 51–63; Shereen Khairallah, "Arabic Studies in Europe with an Accent on England," *The Near East School of Theology: Theological Review*, 9 (1988): 6–27; J. Brugman, "Arabic Scholarship" in *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, eds. Th. H. Lunsingh Scheurleer and G. H. M. Posthumus Meyjes (Leiden: E. J. Brill, 1975), pp. 202–215; Hans Daiber, "The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century: The Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe," in *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, eds. Charles E. Butterworth and Blake Andree Kessel (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 65–82.

60 *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, p. 114. The quotation continues: "But Averroes, Algazeles, Abu-Becer, Alfarabius (called of the Moslemans the second Philosopher) Mohamed Ben-Isaac, and Mohamed Ben-Abdillah adorned the Arabike."

61 John Milton, "Prolusion 7," in *Complete Prose Works of John Milton*, 7 vols., gen. ed. Don M. Wolfe (New Haven London: Yale University Press, 1953–1983), vol. 1, p. 299. For an extensive study of this topic in Milton, see Eid Dahiyat, *John Milton and the Arab-Islamic Culture* (Amman, 1987).

62 Abraham Cowley, *Poems*, ed. A. R. Waller (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), p. 190–191, "To Mr. Hobs."

63 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Holbrook Jackson, part 3, sect. 4, pp. 312, 378, 384.

64 Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York: Columbia University Press, 1958), vol. VII, pp. 218–220.

65 Sarah Searight, *The British in the Middle East* (New York: Atheneum, 1970), p. 65.

66 P. M. Holt, "The Study of Arabic Historians in Seventeenth-Century England: The Background and the Work of Edward Pococke," in *Studies in the History of the Near East*, p. 30. "Arabic was valued as the key to a treasure-house of knowledge, supplementing the inheritance from Greece and Rome."

67 Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, trans. A. Robert Caponigri (Washington, DC: Regnery Gateway, 1989), p. 3; Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trans. Virginia Conant (New York, Columbia University Press, 1964, first publ. 1943), pp. 26–27.

68 Salmon admired the "Arabian King" who was "throughly learned in the Mysteries of Nature, but chiefly in this Philosophick Art": William Salmon, *Medicina Practica or a Practical Physick Shewing the Method of Curing the most Usual Diseases happening to Humane Bodies* (1692), H3 r. See in particular his *Gebri Arabis Summa: the sum of Geber Arabs, collected and digested, by William Salmon; Artephii Liber Secretus. Artephius translated out of the Latin-copy, (printed anno 1659), into English, by William Salmon; Kalidis Persici Secreta Alchymiae. Written originally in Hebrew, and translated thence into Arabick, and out of Arabick into Latin: now faithfully rendered into English, by William Salmon*. All the above works appeared together in 1707, William Salmon, *Medicina Practica*.

69 Martin Bernal, *Black Athena*, 2 vols. (New Jersey: Rutgers University Press, 1987), vol. 1, p. 2.

[70] W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972) p. 84. In the late seventeenth century, the French traveler the Sieur du Mont confirmed the superiority of Egypt to Rome: *A New Voyage*, pp. 211 ff.

[71] The twelfth-century treatise, *Picatrix*, well demonstrates the influence of Arabic thought on Renaissance Europe and on the Florentine Neoplatonists in particular. In its Latin translation, this text on magic and talismans was known to Pico, Pico's cousin and other figures pursuing Hermetic studies. Although it was never published and circulated only in manuscript, many of its signs became standard symbols in alchemical experiments and illustrations. The author of *Picatrix* drew on the sequence of knowledge that had started with Hermes, continued through Plato and Aristotle, then to Zoroastrian, Hindu and Sabean religions, and culminated in Arabic. He emphasized not only a continuum but also a congruity of knowledge from the Greeks to the Arabs, passing through all the other cultures. When addressing Venus, the author stated that he would call the planet by all its names: "in Arabic, Utarid; in Persian, Teer; in Latin, Haroos; in Greek, Hermes; and in Indian, Bidda." It was because of this continuum in *Picatrix* and in other treatises like it that Arabic became part of the *prisca sapientia*. See "*Picatrix*"; *Das Ziel Des Weisen*, ed. Hellmut Ritter (Berlin: B.G. Teubner, 1933), p. 222 (my translation). Although, as Frances Yates has correctly noted, the Latin translation of *Picatrix* did not include the complete Arabic text (Yates, *Giordano Bruno*, pp. 49–57), it retained all the units which dealt with magic and which relied on the continuum of talismanic knowledge from Hermes to the medieval Arabic period.

[72] Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (Frogmore, St. Albans: Paladin, 1975, first publ. 1972), pp. 283–284.

[73] Thomas Vaughan, *The Works of Thomas Vaughan*, ed. A. E. Waite (London: Theosophical Publishing House, 1919), p. 341.

[74] Count Michael Maierus (1565–1622), *Themis Aurea: The Laws of the Fraternity of the Rosie Crosse* (1656), p. 22.

[75] Thomas Lithgow, *A Most Delectable ... Discourse*, L3 r, who was probably echoing William Biddulph, *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 286: "The Turkes say, that their Prophet Mahomet was once at Damascus, and that when he saw the pleasant situation of it, and beheld the stately prospect of it, excelling all others that ever hee saw before; refused to enter into the Citie, lest the pleasantnesse thereof should ravish him, and move him there to settle an Earthly Paradise."

[76] Walter Raleigh, *The History of the World* (1614), p. 338. For other references to Damascus, see the chapter on "Syria" in Robert Ralston Çawley, *The Voyagers and Elizabethan Drama* (New York: Kraus Reprint Corporation, 1966; originally publ. 1938), pp. 162 ff.

[77] *The Peregrinations of Benjamin the sonne of Jonas* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 552.

[78] See for other allusions to Damascus, Chew, *The Crescent and the Rose*, pp. 81–82.

[79] A. E. Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross* (London: L. W. Rider & Son Lmtd., 1887, repr. 1924), pp. 90–91.

[80] *The Letters of Marsilio Ficino*, 3 vols., trans. Language Department of the School of Economic Science (London, New York: Gingko Press, 1985), vol. III, p. 15.

[81] *Purchas His Pilgrimage* (1613), p. 187; *Batman vppon Bartholome, His Booke De Proprietatibus Rerum* (1582), chapter 3.

[82] *Purchas His Pilgrimage*, (1613), p. 192.

[83] Robert Fludd, *The Mosaicall Philosophy* (1659), p. 41. Fludd's name was associated with Arabic writers such as Geber and Omar: see Thorndike, *A History of Magic*, vol. VIII, p. 482.

[84] Eirenaeus Philopones Philalethes, *The Marrow of Alchemy Being an Experimental Treatise, Discovering the secret and most hidden Mystery of the Philosophers Elixer* (1654), p. 7. See the biography of Starkey by William R. Newman, *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey an American Alchemist in the Scientific Revolution* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1994).

[85] John Gower, "Upon the Philosophers Stone," in Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum: containing severall poeticall pieces of our famous English philosophers . . . by Elias Ashmole, esq., qui est Mercuriophilus anglicus: the first part* (1652), p. 372; see also Sir George Ripley, "The Compound of Alchymie," in the same book, p. 124.

[86] Henry Coley, *Clavis Astrologiae Elimata: or a Key to the Whole Art of Astrology New Filed and Polished* (1676), the second edition A3 v.

[87] William Lower, *The Phoenix in Her Flames: A Tragedy* (London, 1639), D2 v. For other references to Arab alchemists see Edward Kelly's *De Lapide Philosophorum*, which was written in the 1590s, in *The Englishman's Two Excellent Treatises on the Philosopher's Stone, Together with the Theatre of Terrestrial Astronomy* (New York: Samuel Weiser Inc., 3rd edn. 1973, first publ. 1893); Nicholas Flamel, *His Exposition of the Hieroglyphicall Figures (1624)*, ed. Laurinda Dixon (New York & London: Garland Publishing, Inc., 1994). See for the influence of Flamel, chapter 10 in Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: Barnes and Noble, 1968/1992), pp. 285 ff.

[88] *The Works of Geber, the Most Famous Arabian Prince and Philosopher, Faithfully Englished by R. R. a Lover of Chymistry* (London, 1678), A2 r–A4 v.

[89] *The first volume of letters writ by a Turkish spy: who lived five and forty years undiscovered at Paris . . . written originally in Arabick; first translated into Italian, afterwards into French, and now into English* (1687), p. 350.

[90] Published in 1578: see Francis J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956), p. 75. About a decade later, appeared Robert Tanner's *A Mirror for Mathematiques: A Golden Gem for Geometricians: A sure safety for Saylers, and an auncient Antiquary for Astronomers and Astrologians* (1587), in which the author made frequent references to the "Arabians."

[91] Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 336n.

[92] Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century* (Beirut: American University of Beirut, 1962), pp. xxx–xxxi.

[93] William Lilly, *Christian Astrology Modestly Treated of in Three Books* (1647), p. 166.

[94] *Ibid.*, p. 632; Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 336n.

[95] In 1634, a comedy about the Arab alchemist *Albumazar*, written by Thomas Tomkis in 1615, had been "revised and corrected" and presented to the King at Cambridge. It was revived at Lincoln's Inn Fields in 1667: [Thomas Tomkis], *Albumazar, A Comedy presented before the Kings Maiesty at Cambridge* (London, 1615, 1634, 1640).

[96] Nicholas Culpeper, *Catastrophe Magnatum: or The Fall of Monarchie* (1652), pp. 10, 18, 21, 38.

[97] Gregory, *Works*, "To the Reader," p. 29 and *passim*.

[98] P. M. Holt, "An Oxford Arabist: Edward Pococke (1604–91)," in *Studies in the History of the Near East*, p. 21.

[99] Sir Thomas Browne, *The Works of Sir Thomas Browne* 3 vols., ed. Charles Sayle (London: Grant Richards, 1904), vol. II, pp. 62–63. In examining human "nativity" and pregnancy, Browne consulted Pythagoras and Avicenna, Hally and Guido Bonatus (*ibid.*, vol. III, p. 177). But he also wondered how "the noble Geber, Avicenna, and Almanzor" could have believed the inaccurate explanation of earthquakes allegedly given by the Prophet Mohammad (*ibid.*, vol. I, p. 148). Avicenna was highly admired by the physician and fellow of the College of Physicians (1584) Lancelot Browne who learnt Arabic in order to be able to read Avicenna in the original: Hamilton, *William Bedwell*, pp. 8–9.

[100] *Miscellaneous Works of Mr. John Greaves*, 2 vols. (London, 1737), vol. II, pp. 364–367, 434–437. Henry Stubbe also alluded to Abulfeda in *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, with the Life of Mahomet* ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1954).

[101] Browne, *Works*, vol. II, p. 56.

[102] Anderson, *Origin of Commerce*, vol. II, p. 154.

[103] See *A Christian Rosenkreutz Anthology*, ed. Paul M. Allen (New York: Rudolf Steiner Publications, 1974, 2nd edn.), p. 220.

[104] Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, p. 283; John Heydon, *The Rosie Cross Uncovered, and the Places, Temples, holy Houses, Castles, and invisible Mountains of the Brethren discovered and communicated to the World* (1662), pp. 6, 7.

[105] J. H., *The English Physitians Guide: or a Holy-Guide, Leading the Way to know all Things, Past, Present and to Come* (1662), preface; see an introduction to and a reprint of the text in A. E. Waite, *History of the Rosicrucians* (1887), pp. 340 ff.

[106] *Averroeana* (1695), pp. B2 r, 2, 28, 1, B2 r.

[107] Howell, *The Second Volume of the Post-Boy Robb'd of his Mail* (1693), p. 102.

[108] Worthington, *The Diary*, vol. 1, p. 176. In his *Ephermides* of 1659, Hartlib wrote down the following: "Dr Worthington much desired the publishing of the Arabian Philosophical Fiction translated by Pocock being a Didactica as it were how to study and proceed in Philosophy," *HP*, 29/8/3. Hartlib's statement seems to suggest that Pococke had finished his translation of *Hayy*. Was his translation (which was never published) the same as the one that was published by his son a little over a decade later? See Michael Nahas, "A Translation of Hayy B. Yaqzan by the elder Edward Pococke (1604–1691)," *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 88–90.

[109] P. M. Holt, "An Oxford Arabist," p. 14; Worthington, *The Diary*, vol. 1, p. 259, letter on January 1, 1660.

[110] Worthington, *The Diary*, vol. II, p. 104.

[111] Edward Pococke, *Philosophus Autodidactus sive Epistola Abi Jaafar, Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan In qua Ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit* (Oxford, 1671).

[112] *Ibid.*, dedication: "Et olim non solum inter Mahommedanos versatus, sed inter Judaeos quoque non ingratus hospes; voluitque jam demum & Christianis innotescere: sed hic haeret anxius, metuensque quam parum gratus futurus sit, Genium postulat, cujus praesidio luce inassuetam ferendo fit."

[113] George Keith, *Oriental Philosophy, Shewing The Wisdom of some Renowned Men of the East* (1674), titlepage and A2 r.

[114] *The Conway Letters*, ed. Marjorie Hope Nicolson (New Haven: Yale University Press, 1930), p. 392. See the chapter on Keith in Antonio Pastor, *The Idea of Robinson Crusoe*, 2 vols. (Watford: Gongora Press, 1930), vol. I, pp. 191 ff.

[115] Robert Barclay, *Truth Triumphant through the Spiritual Warfare ... of ... Robert Barclay* (1692, first publ. 1674), p. 362; see also D. Elton Trueblood, *Robert Barclay* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 158–161.

[116] George Ashwell, *The History of Hai Eb'n Yockdan, An Indian Prince: or, The Self-Taught Philosopher. Written Originally in the Arabick Tongue, by Abi Jaafar Eb'n Tophail, a Philosopher by Profession, and a Mahometan by Religion* (1686), titlepage, and B3 v; B6 r, B7 v, and A4 r. See the chapter on Ashwell in Pastor, *The Idea of Robinson Crusoe*, vol. 1, pp. 217 ff.

[117] *Philosophus Autodidactus*, pp. 2 and 3.

[118] "Simon Ockley: His Contribution to Arabic Studies and Influence on Western Thought," (unpublished Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1955), p. 143.

[119] Richard Parker, *An Essay on the Usefulness of Oriental Languages* (1739), p. 6. See also Christian Ravis, *A Discourse of the Oriental Tongues viz. Ebrew, Samaritan, Calde, Syriac, Arabic and Ethiopic* (1649) in which the "Orientall Tongues" are said to be "far more noble then Greek, Latine or any of the esteemed learned tongues," p. 12.

[120] Simon Ockley, *The History of Hayy ibn Yaqzan*, ed. A. S. Fulton (New York: Frederick A. Stokes Company, 1929). The introduction gives a history of the book.

[121] *The Works of John Wesley*, 14 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996, first publ. 1872), vol. VII, p. 197. Wesley, however, did not seem to know when the text had been written and thought that it had appeared "a century or two ago." Whether Daniel Defoe used *Hai* in *Robinson Crusoe* (1719) remains conjectural: see Leif Eeg-Olofsson, *The Conception of the Inner Light in Robert Barclay's Theology* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1954), p. 50. See also for a study of the influence of Hayy on English imagination, G. A. Russell, "The Role of Ibn Tufayl, A Moorish Physician, in the Discovery of Childhood in Seventeenth Century England," in *Child Care Through the Centuries*, ed. John Cule and Terry Turner (Cardiff: STS Publishing, 1986), pp. 166–177; Nawal Muhammad Hasan, "A Study in Eighteenth-Century 'Plagiarism," *Islamic Quarterly*, 27 (1983): 30–48; Shelly Ekhtiar, "*Hayy ibn Yaqzan*: the eighteenth-century reception of an oriental self-taught philosopher," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 302 (1992): 217–245.

[122] See Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1982).

[123] Ephraim Pagitt, *Heresiography, or a Description of the Heretickes and Sectaries Sprang up in these latter times* (1654), B3 r.

[124] Edwards, *Gangraena*, p. 245. The reference was to the battle of Siffin in 656 A.D. when Muslims raised the Qur'an on their spears: but they were not then fighting a Christian army but the forces of Ali, the Prophet's cousin.

[125] For the phrase "Turkish Tyranny," see *Complete Prose Works*, vol. II, p. 548; vol. III, pp. 312, 313, 314, 453. See also Robert Ralston Cawley, *Milton and the Literature of Travel* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951), p. 128.

[126]

> "Oh Mahomet! now couldst thou rise again,
> Thy falling-sickness should have made thee reign,
> While Feake and Simpson would in many a tome,
> Have writ the comments of thy sacred foam:
> For soon thou mightst have passed among their rant
> Were't but for thine unmoved tulipant;
> As thou must needs have owned them of thy band
> For prophecies fit to be Alcoraned."

Andrew Marvell, "The First Anniversary of the Government," ll. 304–310 in Andrew Marvell, *The Complete Poems*, ed. Elizabeth Story Donno (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972).

[127] Milton, *Complete Prose Works*, vol. VII, p. 318; see also Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity* (first publ. c. 1678, repr. New York, 1827), p. 506.

[128] Robert Withers, *A Description of the Grand Signor's Seraglio, or Turkish Emperours Court* (1650), p. 187. Although Withers' name was given as the author of the treatise, the actual writer was Ottaviano Bon, the Venetian representative in Istanbul, 1604–1607. See Ottaviano Bon, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, introd. and ed. Godfrey Goodwin (London: Saqi Books, 1996).

[129] Francis Osborne, *Politicall Reflections upon the Government of the Turks ... by the author of the late Advice to a son* (1650), p. 15; *ibid.* (1656), A2 v.

[130] *Rump: or an Exact Collection of the Choycest Poems and songs Relating to the Late Times* (1662), I, p. 162; Thomas Flatman, *Don Juan Lamberto. Or, A Comical History of the late Times* (1661; another edition 1664), E2 v. See also the reference to the death of Cromwell, the "Soldan of Brittaine," A r.

[131] *Samuel Butler: Satires and Miscellaneous Poetry and Prose*, ed. René Lamar (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), "Upon an Hypocritical Nonconformist," stanza xi.

[132] Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, p. 5.

[133] Henry More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660), p. 158 and *Enthusiasmus Triumphatus* (1662, first publ. 1656), pp. 15–16.

[134] Thomas Traherne, *Roman Forgeries* (1673), p. 145. See also the Catholic–Muslim association in Bartholomaeus Albizzi, *The Alcaron of Barefote Friars, that is to say, an heape or numbre of the blasphemous and trifling doctrines of the wounded Idole Saint Francis* (1550, 1603, 1679). The work was originally written in French: for its history, see Mary Augusta Scott, *Elizabethan Translations from the Italian* (New York: Houghton Mifflin, 1916), pp. 251–252.

[135] Heraclitus Ridens, *At A Dialogue between Jest and Earnest, Concerning the Times* (1681), 16 August 1681; *A Seasonable Prospect for the View and Consideration of Christians. Being A brief representation of the Lives and Conversations of Infidels and heathens, as to Religion and Morality, in our Age.* (1687), p. 54.

[136] Henry Oldenburg, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, 13 vols., ed. and trans. A. Rubert Hall and Marie Boas Hall (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1965), vol. I, p. 410. See Luther, "On War against the Turks" (1529) in *The Works*, vol. V, pp. 111–112, although Luther condemned this attitude of supporting the Turks against the Catholics. See also Vaughan, *Europe and the Turk*, p. 143; Burian, "Interest of the English," p. 223; and the quotations cited by John W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, new series, vol. LVIII., part 9 (1968), p. 20.

[137] *The Diary of Ralph Josselin*, ed. Alan Macfarlane (London: Oxford University Press, 1976), p. 502.

[138] William Okeley, *Eben-Ezer*, p. 24.

[139] R. D., *The Strange and Prodigious Religions, Customs, and Manners, of Sundry Nations* (1683), pp. 54–55; see also William Biddulph's account in 1601: "Turkes give libertie of conscience [while Catholics are] very kind and curteous to strangers in all things, libertie of conscience onely excepted," in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 303.

[140] *The Letters of Daniel Defoe*, ed. George Harris Healey (Oxford: Clarendon Press, 1955), p. 46. See also *Defoe's Review, reproduced from the original editions . . . 1704–1713*, 9 vols., ed. Arthur Wellesley Secord (New York: Columbia University Press, 1938), vol. I, bk. 2, p. 237, the "Review" of September 16, 1704: "I Advanc'd a Proposition last Paper, That there is some difference between Popish and Turkish Tyranny, in opposition to those People, who would have had the Turks have taken Vienna."

[141] *C.S.P. Domestic, Charles II, 1683*, vol. XXIV, pp. 351–352.

[142] Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. Peter Loptson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, first publ. posthumously in 1692), p. 179.

[143] See the extensive study of this topic in J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), chapter 4.

[144] *A Second Collection of Tracts, Proving The God and Father of our Lord Jesus Christ, the only True God* (1693), p. 18.

[145] *Ibid.*, p. 19.

[146] John Edwards, *The Socinian Creed or A Brief Account of the Professed Tenents and Doctrines of the Foreign and English Socinians* (1694), pp. 227–228.

[147] *Nova Solyma The Ideal City*, 2 vols., ed. Walter Begley (London: John Murray, 1902), vol. II, p. 163.

[148] Thomas Traherne, *Christian Ethicks*, eds. Robert G. Guffey and Carol L. Marks (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), p. 111; see also p. 120: "The History of the Bible is confest by Turks, and Jews, and Infidels."

[149] *The Works of the learned Benjamin Whichcote*, 4 vols. (Aberdeen, 1751), vol. III, p. 33.

[150] Richard Baxter, *The Reasons of the Christian Religion* (1667), p. 202.

[151] Isaac Barrow, *The Theological Works*, 8 vols. (Oxford, 1830), vol. V, p. 30.

[152] *The Atheist Unmasked, or A Confutation of such as deny the Being of a Supream Deity, that governs HEAVEN and EARTH* (1685), p. 12; see also More, *An Explanation*, p. 165.

[153] For the history of coffee and the coffee-house, see Edward Robinson, *The Early English Coffee House* (Christchurch: The Dolphin Press, 1972, 1st edn. 1893); Aytoun Ellis, *The Penny Universities* (London: Secker & Warburg, 1956).

[154] Anderson, *Origin of Commerce*, vol. 11, p. 419.

[155] Pasqua Rosee, *The Vertue of the COFFEE Drink* (1652).

[156] W. R., *Organon Salutis. An Instrument to cleanse the Stomach* (1657 and 1659). The author included a letter by the traveler Sir Henry Blount in praise of coffee: "When a Turk is sick, he fasts and takes Cophie."

[157] Edward Pococke, *The Nature of the drink Kauhi* (1659). The text was written by Daud ibn Umar Antaki (d. 1599). See a transcript of the Pococke text in the Hartlib Papers: "Memo on the Nature and Properties of Coffee," 42/4/4A–4B.

[158] Wolfgang Schivelbusch, *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants and Intoxicants*, trans. David Jacobson (New York: Pantheon Books, 1992), chapter 2.

[159] See Robinson, *The Early English Coffee House*, chapter 6. The debate over coffee also went on in the Ottoman Empire. Ever since the opening of the first coffee-house in Damascus in the first half of the sixteenth century, Muslim writers had described the advantages and disadvantages of coffee. The reason why some Muslim authors condemned coffee was that it was confused with wine: the name "qahwa," which came to mean coffee, was also the name of an alcoholic drink among the Arabs.

[160] Shirley, *Sir Anthony Sherley*, p. 107.

[161] Francis Bacon, *Historia Vitae et Mortis* (1605), p. 271. The book was very popular and was published again in 1636, 1637, and 1663.

[162] Ned Ward, *The London Spy*, ed. Arthur L. Hayward (London: Cassell and Company Ltd., 1927), pp. 14, 158.

[163] *A Broad-Side Against Coffee: or The Marriage of the Turk* (1672) in *The Touchstone, or Trial of Tobacco* (1678), pp. 58–60.

[164] *The City-Wifes Petition against Coffee* (1700), p. 3; *A Cup of Coffee: or Coffee in its Colours* (1663), broadsheet.

[165] *A Cup of Coffee.*

[166] See the account in Robinson, *The Early English Coffee House*, p. 73. Although it is not clear whether Wood was accurate in his observation, it is noteworthy that, from the moment of its introduction into England, coffee was associated in English thinking with the "Jew."

[167] *A Cup of Coffee.*

[168] *A Broad-Side*, p. 59.

[169] *The Maidens Complaint against Coffee, or the Coffee-House Discovered, Besieged, Stormed, Taken, Untyled and Laid Open to publick view* (1663), p. 6.

[170] *Ibid.* See also *The School of Politicks: or, the Humours of a Coffee-House* (1691), ode II, p. 2: "a Liquor of infernal Race."

[171] *A Cup of Coffee.* [172] *Coffee: A Tale* (1727), p. 3. [173] *The City-Wifes Petition*, p. 3.

[174] W.P., *A Character of Coffee and Coffee-Houses* (1661), p. 1. No wonder that after Charles II issued a "Proclamation" prohibiting coffee (and other imported drinks) in 1675, the coffee salesmen offered to assure him of their loyalty by taking the Oaths of Allegiance and Supremacy.

[175] Peter Albrecht, "Coffee-Drinking as a Symbol of Social Change in Continental Europe in the Seventeenth and Eighteenth Century," in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, eds. John W. Yolton and Leslie Ellen Brown (East Lansing, MI: Colleagues Press, 1988), pp. 91–103; see also Jean Lecaut, "Le Café et les cafés à Paris (1644–1693)," *Annales*, 6 (1951): 316–348. The social egalitarianism of coffee was also noted in England where coffee-houses were supposed to seat people of all ranks and political views together: see *The Character of a Coffee-House* (1673), p. 4 and "The Rules and Orders of the Coffee House" (1674), quoted in Robinson, *The Early English Coffee House*, p. 110. See also Steve Pincus, "'Coffee Politicians Does Create': Coffeehouses and Restoration Political Culture," *The Journal of Modern History*, 67 (1995): 807–835.

[176] *The Ale-wives Complaint against the Coffee-Houses, in a Dialogue between a Victuallers Wife and a Coffee-Man* (1675), p. 2.

[177] Jacob Henry Burn, *A Descriptive Catalogue of the London Traders, Taverns, and Coffee-House Tokens current in the Seventeenth Century* (London: Guildhall Library, 1853), p. 67. See the description of the "Turk's Head" coffee-house in John Timbs, *Clubs and Club Life in London* (London: Chatto and Windus, 1872, reprint 1967), pp. 347–349. For the frequency of this coffee-house name, see Bryant Lillywhite, *London Coffee Houses* (London: George Allen & Unwin, 1963), pp. 62–63.

[178] Burn, *A Descriptive Catalogue*, p. 68. [179] Chew, *The Crescent and the Rose*, pp. 145–146.

[180] *Ibid.*, p. 147.

[181] *The Character of a Coffee-House*, p. 2.

[182] See my article on "Renaissance England and the Turban," in *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*, ed. David Banks (Cairo: Cairo Papers in Social Science, 1996), vol. XII, pp. 39–55.

[183] *The City-Wifes Petition*, p. 3.

[184] *The Mens Answer to the Womens Petition against Coffee, Vindicating their own Performances, and the Vertues of that liquor, from the Undeserved Aspersions lately cast upon them by their Scandalous Pamphlet* (1674), p. 3.

[185] *Ibid.*, p. 4. The Muslim use of opium was similarly seen to produce sexual desire: see *The Mysteries of Opium Reveald, by Dr. John Jones* (1700), p. 24.

[186] Schivelbusch, *Tastes of Paradise*, p. 37.

[187] Samuel Clarke, *A Geographical Description of the Countries in the known World* (1657), p. 12.

[188] *A Lash for the Parable-Makers, under the Allegory of Apes and Monkeys* (1691), p. 2.

[189] *Knavery in all Trades*, p. D3 v.

[190] See the edition and examination of this play by Philip M. Park (Unpublished Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1968), p. 231.

[191] *Reflections Upon Learning Wherein is shewn the Insufficiency Thereof, in its several Particulars, In order to evince the Usefulness and Necessity of Revelation* (1699), pp. 220–221.

[192] Holt, "An Oxford Arabist," pp. 19 ff. See also Mordechai Feingold, "Decline and Fall: Arabic Science in Seventeenth-Century England," in *Tradition, Transmission, Transformation*, eds. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, and Steven Livesey (Leiden: E. J. Brill, 1996): 441–469.

[193] *The Holy State and the Profane State*, ed. Maximillian Graff Walter (New York: AMS Press, 1966), vol. II, p. 227. In the next century, Sir Christopher Wren praised the architecture of the Arabs, insisting that what the Europeans called "Gothick" was really the "Saracen Style: for those People wanted neither Arts nor Learning; and after we in the West had lost both, we borrowed again from them, out of their Arabick Books": "Sir Chr. Wren's Report on the Abbey in 1713, to Dean Atterbury," in *The Wren Society* (Oxford, 1934), vol. XI, p. 16.

الفصل الرابع

" تعميد التركي " : التحول إلى المسيحية في الكتابات الإنجليزية

سواء في المقهى أو على صفحات " المنجم المسيحي " The Christian Astrologer و " حي بن يقظان " ، كان المجتمع الإنجليزي في أوائل العصر الحديث يرى عالمًا إسلاميًا قويًا ومختلفًا من حيث الثقافة وغير مسيحي ، ومع أن بعض البريطانيين أخذوا بعادات ونصوص وأفكار من المسلمين ، فإن آخرين أخذتهم العزة التي ألهمت الشعراء واللاهوتيين بأن يروا الرب إنجليزيًا ، وأن يروا الأمة " شعب الله الإنجليزي " ، وقد أوصلتهم هذه العزة إلى أفكار عن التفوق الديني – العنصري ، كما يتضح من القول الشائع : " إنجليزي بروتستانتي يساوي ثلاثة من البرتغاليين الكاثوليك ، والبرتغالي يساوي ثلاثة من المغاربة المسلمين " .

وهذه العزة هي التي ألهمت رومانسيات القرون الوسطى ضد المسلمين ، وبعد أن خسر المسيحيون الغربيون معركتهم مع المسلمين في الأراضي المقدسة أخذ الكتّاب من فرنسا وإنجلترا وغيرهما في أوروبا يتجهون إلى غلبتهم في الأدب ، وفي الرومانسيات وأناشيد البطولة يغلب المسيحيون المسلمين دينيًا حتى إنهم كانوا في كثير من الأحيان يصورون تواقين للتحول والانضمام إلى مجتمع العالم المسيحي الأفضل : وفي الحقيقة فإن " ماردًا عربيًا متحولاً وسلطانًا مغلوبًا كانا يمثلان حلم النصر السعيد عندما كان الصليبيون فاشلين " (1) ، وقد نشأ شعور مماثل بالعجز إزاء توسع الإمبراطورية العثمانية الحربي في أوائل العصر الحديث : وطالما أن " السيطرة " على " الأتراك " غير ممكنة – وعلى أي حال فاستامبول أكبر مدينة في أوروبا في القرن السابع عشر – فإن الكتّاب الإنجليز اتجهوا إلى الباب الوحيد المفتوح لهم ، وهو تصوير نصر المسيحيين وهزيمة المسلمين في المسرحيات والمواعظ .

وأحد المجالات التى شعر المجتمع الإنجليزى أنه فى حاجة فيها إلى غلبة المسلمين هو التنصير ، فقد نجح المسلمون فى كسب متحولين وأخفق البريطانيون ، ونتيجة لذلك أخذ الكتّاب الدينيون والدنيويون يفكرون فى احتمال تحويل المسلمين إلى المسيحية والطريق إلى ذلك ، ففى القرن الثامن كان بيد Bede يأمل تحويل المسلمين ، كما كانت بعض أنظمة القرون الوسطى إلى جانب القديس فرنسيس St. Francis وروجر بيكن ورامون لَل Ramon Lull وبعض كتّاب القرن الرابع عشر الإنجليز مثل مارجرى كمب Margery Kempe وولتر هلتن Walter Hilton ، يصلّون من أجل تحولهم (٢) ، غير أن هذا التحول ظل ضمن نطاق المصادر الأدبية إذ ليس ثمة أدلة وثائقية تصور النشاط الإنجليزى التنصيرى بين المسلمين .

ورغم عدم وجود نشاط تبشيرى بين المسلمين فقد ظل الأمل فى إنجلترا قويًا فى تحويلهم ، وأكده فى أوائل القرن السادس عشر وليم دى وورد William De Worde فى " رسالة حول شريعة الأتراك المسماة القرآن " Treatyse of the Turks Law called Al-coran ١٥١٩ حيث أوضح أن المسلمين يتحولون إلى المسيحية إذا ما سمعوا رسالة الإنجيل ، والسبب فى ذلك – فى رأيه – أن الإسلام كان منتصرًا فى الدنيا لأن المسيحيين يعيشون عيش الكفر ، وما يدعو إلى التفاؤل بالنسبة للمسلمين هو " أنهم يؤمنون إيماناً عميقًا بعقيدتنا فيسهل تحويلهم عندما يوعظون بعقيدة ربنا يسوع المسيح " ، وحث دى وورد المسيحيين على إصلاح حياتهم واتباع مبادئ الإنجيل ، حيث إن حياتهم فى الإثم تصرف المسلمين وتبعدهم عن المسيح : " وهكذا فإن الأتراك والعرب الذين يجب تحويلهم إلى يسوع المسيح بالمثال الصالح يبعدون عنه بآثامنا ولغتنا التعيسة " (٣) ، وتأكيد دى وورد هذا على المثال يعكس كثيرًا من الكتابات الرامية إلى تحويل المسلمين ، وأحد الأسباب التى لا ينفك الكتّاب الإنجليز عادة يوردونها لعدم القدرة على تحويل المسلمين هو – كما بيّن دى وورد – كون العالم المسيحى غارقًا فى الإثم .

وكان دى وورد يكتب قبل استقرار البروتستانتية فى إنجلترا ، وكان يرى فى تحويل الأتراك انتصارًا مسيحيًا على عدو كان نجاحه الحربى والدينى يتحدى شرعية المسيحية واستقرارها ، ولم يكن تحويل المسلمين فى هذه المرحلة المبكرة من القرن السادس عشر مما يهم الإنجليز بصورة خاصة ، ولكنه كان جزءًا من الرؤيا الأوروبية

الكلية (٤) ، وقد تغير موقف الإنجليز هذا من المسلمين في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، وربما كان مرد بعض ذلك إلى الخوف من إسبانيا في عهد اليزابث ، فانشقاق بريطانيا عن روما وتبنيها كنيسة وطنية فصلها عن أوروبا الكاثوليكية ودفعها إلى إقامة روابط أقوى مع ألد أعداء إسبانيا والبابوية في حوض البحر المتوسط ، وهو الإمبراطورية العثمانية ودويلات شمال إفريقية ، وفي سنة ١٥٧٠ كانت الملكة مهددة بالعزل بأمر بابوي ، وأخذت روما وإسبانيا الكاثوليكيتان تستعدان لإسقاط الملكية البروتستانتية ، وفي هذه الأثناء دب الخوف في اللاهوتيين والتجار وواضعي الاستراتيجيات الحربية في إنجلترا من النشاط التجاري والتبشيري الكاثوليكيين في حوض البحر المتوسط والشرق الأقصى ، وكان ثمة مبررات لهذا الخوف : فاليسوعيون والكبوشيون الفرنسيون كانوا في " عصرهم الذهبي " من حيث التبشير في البلاد الإسلامية (٥) ، وفي سنة ١٦٢٥ ضمن ساميول بيرتشاس " حجّه " ترجمة " لمقتطفات يسوعية في إفريقية عن الدين المسيحي " تضمنت فهرساً لنجاحات القسس اليسوعيين بين عامي ١٥٦٠ و ١٦١٠ في تحويل المسلمين والوثنيين إلى الكاثوليكية (٦) ، وفي مقالة أخرى لرحالة إنجليزي اسمه إدوارد ترى Edward Terry ضمنها بيرتشاش كتابه تحدث الكاتب عن منجزات اليسوعيين في إمبراطورية المغول : وقد كتب ترى في " وصف رحلة إلى شرقي الهند " A Relation of a Voyage to East-erne India (١٦١٦) : ولم يحصل اليسوعيون على الإذن بالدخول (على إمبراطور المغول) وحسب ، بل لقوا تشجيعاً منه مقابل هدايا كثيرة لتحويلهم بحرية هم ورعيتهم دون أن يفقد المتحول أية ميزة ... وكان رئيس اليسوعيين فرنسسكُس كورسي ، وهو من مواليد فلورنسة ويعيش في البلاط المغولي ، وهو وكيل للبرتغاليين ، وكم تمنيت أن يكون في وسعي التأكد من التقارير عن تحويلهم (٧) .

لقد كان المؤلف قلقًا بشأن " التقارير " مع أنه أكد أن العمّاد الذي يجريه اليسوعيون سطحي " ولا يجعل الناس مسيحيين إلا بالاسم " ، ولكنه كان يقلقه أن تتحول شعوب بأكملها في تلك البلاد البعيدة إلى الكاثوليكية ، وذلك يعني في حد ذاته أنهم يصبحون أعداء للبروتستانتية (٨) ، ثم إن تحول تلك الشعوب إلى الكاثوليكية لن يغفل رجال الدين الكاثوليك عن الاستشهاد به للتدليل على قوة وجاذبية مذهبهم .

وقد أزعج التوسع الكاثوليكى إنجلترا ، لأن مثل هذا التوسع الدينى كان من شأنه أن يؤدى إلى تعميق الروابط التجارية والحربية ، ولم يكن ثمة شك فى أن المبشرين مهدوا الطريق للملكية الفرنسية للتوصل إلى أولى اتفاقياتها الدبلوماسية مع استامبول سنة ١٥٣٥ واتفاقية أوسع للامتيازات الأجنبية فى سنة ١٥٦٩ ، أى قبل مدة من وضع أول سفير إنجليزى قدمه فى استامبول ، وهذا النشاط من جانب فرنسا الكاثوليكية شجع الملكة اليزابيث على تقوية علاقاتها مع الحكام المسلمين (٩) : فمنذ سنة ١٥٦١ تراسلت اليزابث مع صفوى شاه (١٠) ، وفيما بعد تبادلت الرسائل الودية والهدايا السخية مع السلطان العثمانى مراد الثالث وزوجته السلطانة صفية ، وبعد وفاة السلطان سنة ١٥٩٥ تبادلت الملكة الرسائل مع ابنه محمد الثالث ، ومع محمد الثالث كان سفير الملكة السير إدوارد بارتن Sir Edward Barton على علاقة ودية (١١) ، وقد رحب الأتراك " بالتحالف الإنجليزى من أجل التوازن مع إسبانيا ، وبخاصة أثناء انشغال السلطان بالشئون الفارسية " (١٢)، بينما رأى الإنجليز فى هذا التحالف طريقة لتوطيد التوازن الحربى ضد إسبانيا ، وعندما لاح تهديد الأرمادا الإسبانى فى أواسط الثمانينيات لم تتردد الملكة اليزابيث فى طلب مساعدة أسطول السلطان العثمانى مراد ضد الإسبان ، وفى الحقيقة فإن سكرتيرها السير فرنسيس ولزنجام Sir Francis Walsingham سعى جاهداً لتنسيق السياسة الحربية مع الأتراك (١٣) .

وقد أكدت الملكة فى مراسلاتها مع السلطان أنها باعتبارها مسيحية بروتستانتية ترفض ما يمارسه البابا وملك الإسبان من تقديس وثنى للصور ، وكانت تعنى ضمناً أن مسيحيتها أقرب إلى الإسلام من الكاثوليكية (١٤) ، ولتأكيد موقفها المعارض للكاثوليكية وضعت مع المواد الخام والأسلحة التى أرسلت إلى السلطان " قطعاً من صور مكسرة " ، ولا شك أن ذلك أبهج الحاكم المسلم الذى يستنكر تقديس الصور (١٥) ، وليطمئن السلطان إلى روابطها القوية معه شجعت تجارها على أن يصدروا إلى الأتراك أنواعاً عديدة من المعدات الحربية (السيوف والحراب والبنادق) والبارود (١٦) ، ولم تعمد الملكة إلى تضييق نطاق هذه التجارة رغم أنها كانت تستعمل لمهاجمة السفن المسيحية – وقد تشكى السفير البرتغالى من ذلك منذ سنة ١٥٧٨ (١٧) ، فالروابط السياسية والحربية مع المسلمين كانت فى نظرها ضرورية لمواجهة السياسة المسيحية – الكاثوليكية المعادية .

ومع أن مراد الثالث لم يرسل أى سفن لمساعدة اليزابيث ضد الأرمادا الإسبانى فى سنة ١٥٨٨ (وكان عذره أنه مشغول بمعركة ضد الفرس فى الجناح الشرقى للإمبراطورية) فإنه بحلول سنة ١٥٨٩ كان هناك قناعة عميقة فى أوروبا بوجود تحالف إنجليزى - تركى حتى إن الكاثوليك من أوروبا الوسطى كانوا يقولون فى استامبول " لا ينقص الإنجليز شيء ليكونوا مسلمين حقيقيين ، ولا يحتاجون إلا أن يمدوا إصبعاً ليصبحوا والأتراك شيئًا واحداً فى المظهر الخارجى والتمسك بالدين وفى الشخصية الكلية " [١٨] ، وهكذا كانت الصورة السائدة لإنجلترا عند الكاثوليك فى أوروبا أنها ميالة للأتراك (وربما عند جماعة إسكس التى كانت ترغب فى تحالف إنجليزى - فارسى بدلاً من إنجليزى - تركى) حتى إن فرنسيس بيكن - الذى كان فى ذلك الوقت يحاول أن يلفت إليه الملكة - أسرع فى سنة ١٥٩٢ للدفاع عن سياسة ملكته ، ففى Observations on a Libel أوضح أن سبب نجاح السفير الإنجليزى فى استامبول فى مفاوضاته الحربية وحول الامتيازات التجارية مع السلطان هو أن الإسبان والفرنسيين والبنادقة قد سلكوا سلوكًا شائنًا وبذلك " رفعوا سمعتنا فى العالم أجمع " ، وكرر بيكن أن موقف الملكة من الأتراك حبب إنجلترا البروتستانتية إليهم لأن المسلمين يمقتون " فضيحة " الصور الشائعة بين الكاثوليك [١٩] ، فنجاح إنجلترا البروتستانتية لم يكن - عند بيكن - نتيجة تحالف مع الأتراك ، وإنما لكون إنجلترا وتركيا مشتركتين فى معاداة التقديس الوثنى للصور ، و فى عبادة لله تختلف اختلافاً عميقًا عن الكاثوليكية ، فلا عجب فى أن السلطانة صفية بافو - وهى من البندقية اعتنقت الإسلام وأصبحت ذات أثر فى السياسة الخارجية للسلطان - خاطبت الملكة الإنجليزية سنة ١٥٩٤ بأنها " المختارة من بين أولئك الذين يزدهيهم النصر تحت راية يسوع المسيح " ، وقد عرفت استامبول عقيدة الملكة العذراء ، ذلك أن السلطانة امتدحت إليزابيث " لاتباعها خطوات مريم العذراء " [٢٠] ، وقد أعجب المسلمون بشهرة اليزابيث البروتستانتية .

وفى سياق التحالف مع المسلمين والخوف من الكاثوليك أخذ اللاهوتيون الإنجليز يعبرون عن أملهم فى تحويل المسلمين إلى المذهب البروتستانتى لكى يساعدهم ذلك ضد أعدائهم الكاثوليك ، غير أنه لم يكن من الممكن معالجة موضوع التحويل كمشروع فى حد ذاته ، وإنما كعامل مساعد لأهداف سياسية ودينية محددة ، فقد كان من الواضح لدى الكتّاب الإنجليز أنه سيكون من العسير عليهم أن يبينوا لماذا يتحول المسلمون إلى

مسيحية يرونها أحط وأضعف من إسلام الإمبراطورية العثمانية ، وعندما أثنى جون ديورى على مسلم تنصر فى لندن سنة ١٦٥٨ ذكر على وجه التخصيص أن هذا الرجل يعتنق " مجتمع البروتستانت الوضيع حيث لم يكن له أمل فى أى ارتقاء " (٢١) ، فالتحول إلى البروتستانتية لم يكن خياراً مغرياً لمسلم .

ورغم عدم وجود حافز للمسلمين للتحول إلى المذهب البروتستانتى ، فإن عدداً قليلاً منهم فعلها فى الفترة موضوع الدراسة ، ولذلك فإن الوعاظ الإنجليز الذين حضروا تلك التحولات – وكتبوا مواعظهم لتلك المناسبات – كانوا دائماً يربطون بين تعميد أولئك المتحولين والخلافات السياسية فى إنجلترا والتفسير الأخروى لتلك الخلافات ، وكانت هذه التحولات تثبت للوعاظ من مختلف الانتماءات الدينية أن الكاثوليكية والأنجليكانية والبيوريتانية سوف تكون المهزومة فى النهاية ، فإذا كان الواعظ من معادى الكاثوليكية العنيفين ، مثل مريدث هانمر Meredith Hanmer ، فإن تنصر تركى فى سنة ١٥٨٦ كان بشيراً بسقوط روما طالما أن المسلمين المتحولين سيقاتلون مع البروتستانت الإنجليز ضد الكاثوليكية ، وإذا كان الواعظ يخدم كرومول فإن التحول يؤكد المملكة الألفية للقديسين البيوريتانيين ، أما إذا كان الواعظ أنجليكانياً فى عهد كرومول فإن تعميد التركى كان برهاناً على قرب انتصار الكنيسة الأنجليكانية ، وهكذا نجد أن الخطب الثلاث الباقية بمناسبة تحول مسلم إلى المذهب البروتستانتى فى إنجلترا فى هذه الفترة تؤكد بقوة الخلافات بين فئات المجتمع الإنجليزى ، وفى الحقيقة فإن تحول المسلمين ساعد البريطانيين على تفسير الأحداث المعاصرة و " صياغة " فهمهم للتاريخ والبعث والحساب ، وهذا هو السبب فى أن البريطانيين لم يستطيعوا – رغم أملهم فى التحول – أن يجعلوا من هذا الأمل موضوع رسالة تبشيرية ناجحة ، لأنهم اعتبروا التحول وسيلة لغاية إنجليزية ولا شىء غير ذلك ، وفى سنة ١٦٥٨ نعى الواعظ الأنجليكانى توماس وورمسترى Thomas Warmstry عدم وجود " مغامرات لغرض " تنصير المسلمين فى إنجلترا أو سائر الجزر البريطانية (٢٢) ، وطالما أن تنصير المسلمين كان يُرى جزءاً من الصراعات الدينية والسياسية الداخلية فى إنجلترا فإنه لم يكتسب زخماً فعالاً ، ولا تحول إلى مؤسسات تبشيرية مثل مؤسسات اليسوعيين .

الوعاظ الإنجليز والمسلمون المتنصِّرون

أول تحول مسجل لمسلم إلى المسيحية البروتستانتية كان فى سنة ١٥٨٦ ، وليس من المستغرب أن معاداة الكاثوليكية فى إنجلترا فى الثمانينيات انعكست فى الخطبة التى تصف هذه الواقعة ، فقد ألقى الخطبة مريدث هانمر ، قس كنيسة القديس لينارد فى شوردتش فى ٢ تشرين الأول (أكتوبر) ١٥٨٦ عند " تعميد تركى اسمه شينانو مولود فى نيغروبنط " (٢٣) Nigropontus ، ومكان ولادة التركى مهم حيث نجد فوكس فى " الأفعال والمعالم " Monumnts The Acts and يشير إلى " إيوبيا أو نيغروبنط " بأنها إحدى الجزر المحادة لليونان وأنها " من الجزر التى كسبها الأتراك من المسيحيين " (٢٤) ، وعندما غُلب البنادقة (الكاثوليك) فى نيغروبنط وسقطت المدينة سنة ١٤٧٠ اعتبر العالم المسيحى ذلك الحدث نذيراً بتزايد قوة الأتراك ، ويذكر مكان ولادة التركى فإن هانمر يريد أن يبين أنه وإن كانت المدينة قد سقطت فى يد المسلمين فإن البروتستانت الإنجليز يستعيدون سكانها بقوة عقيدتهم .

وهناك بعض الإشارات فى المصادر المعاصرة إلى وصول رجال إلى إنجلترا مثل شينانو ورقيق المراكب المسلمين من الإسبان : مثل المسلمين الذين خلصهم البحارة الإنجليز من السفن الإسبانية وأحضروا إلى إنجلترا لإعادتهم إلى الأراضى العثمانية ، ففى سنة ١٥٨١ خلص السير فرنسيس دريك Sir Francis Drake مائة من الأتراك والمغاربة من السفن الإسبانية (٢٥) ، وفى سنة ١٥٩١ ظهر شخص " مكتئب اسمه حامد " فى بلاط الملكة إليزابيث طالبًا المساعدة ، وقد وصف فى قصته كيف خلصه الإنجليز من الرق الإسبانى ، وكيف جاء إلى إنجلترا آملاً فى العودة إلى وطنه ، وأضاف أنه إذا لم تكن الملكة تستطيع مساعدته على العودة فإنه يأمل أن يقاتل مع جنودها ضد إسبانيا ، العدو المشترك للإنجليز والأتراك (٢٦) ، وبعد سنوات طلب عدة أتراك آخرين المساعدة من تجار لندن الذين يتعاملون مع شمال إفريقية (٢٧) ، ويبدو أنه فى أوقات الحرب بين إنجلترا وإسبانيا ، أو بين إنجلترا وفرنسا ، كان الأتراك والمغاربة يفرون إلى إنجلترا لعلهم يجدون وسيلة للعودة إلى وطنهم – ما لم يقرروا عدم العودة إلى بلادهم – وعندئذ كانوا يتحولون إلى المسيحية ويستقرون فى إنجلترا ، مثلما فعل شينانو .

وقد بدأ "هانمر" موعظته بالثناء على " التركى " لرفضه " التعميد فى إسبانيا " وبذلك أثبت تفوق البروتستانتية على الكاثوليكية ، وكانت البروتستانتية والصراع بين إنجلترا وإسبانيا هما الموضوعين اللذين يهمان هانمر فى بحث تحويل المسلم ، وقد ظل طوال حياته معادياً للكاثوليكية ، وقد أصدر كراستين نشرهما عام ١٥٨١ هاجم فيهما اليسوعيين والكاتب الكاثوليكى توماس كامبيون Thomas Campion ، وقد كشف فى مقدمة " الاستعلاء والتحدى لكامبيون اليسوعى " The Great Bragge and Challenge to M. Campion, a Jesuite عن خوف من اليسوعيين أشد من خوفه من الأتراك والعرب ، فقد قال " إن الكفار لا يحصون عدداً " ولكن البابا أخذ منذ نحو أربعين سنة يؤيد عقيدة اليسوعيين ويرسلهم إلى الخارج فى غياهب الأرض مع القائلين بتجديد العماد ، وفى فصل الظلام مع أعداء الله والإنسان ، ليزرعوا الزوان مع الحنطة ... أما جماعة اليسوعيين التى ظهرت فى الآونة الأخيرة فقد فاقت كل الطوائف الأخرى فى النفاق ورياء القداسة (٢٨) .

ومع هذا الخوف من الكاثوليك الذى كان ما زال يساوره فى سنة ١٥٨٦ فإنه اتجه إلى تحويل " الأتراك " فى خطبة ضد الكاثوليكة واحتفالاً بذكرى تأسيس كنيسة إنجلترا ، وكان المتحول ، عند هانمر ، مقتنعاً بأنه " إذا لم يكن ثمة إله فى إنجلترا فلا إله فى سواها " ، ولم تكن البروتستانتية الإنجليزية الشكل الصحيح الوحيد للمسيحية وحسب ، بل لجميع أديان التوحيد ، ولتوكيد مذهبها الخاص وفساد العقائد الأخرى قارن هانمر بين التشابهات المقيتة فى طقوس العبادة الإسلامية والكاثوليكية ، كتوقير القديسين والحج إليهم (وربما كان يعنى أضرحة المرابطين فى شمال إفريقية الإسلامية) وغير ذلك من " الانحرافات البابوية ... و التركية والمحمدية " ، وقد استثار حماسة هانمر أن التركى تقبل المسيحية بعد أن عرف البروتستانتية الإنجليزية الصحيحة : وكتب يقول إن " التركى " ، الذى كان فى نحو الأربعين من عمره ، كان قد استرقه الإسبان خمساً وعشرين سنة إلى أن حرره السير فرنسيس دريك ، وكان سبب تحوله إلى البروتستانتية الإنجليزية ذا شقين : كان قبل مجيئه إلى إنجلترا مأخوذاً بفضيلة الإنجليز وتواضعهم وتألههم وبخاصة عندما تمثلت له هذه الصفات فى السير فرنسيس دريك ووليم هوكنز William Hawkins ، وبعد أن وصل

إلى إنجلترا أعجب بحنوّ الإنجليز ونظامهم الاجتماعى الذى يعنى بالفقراء والمسنين – خلال حكم إليزابيث أقر قانون التقاعد لحماية العجزة من البحارة والجنود ، وقد أثبتت المسيحية الإنجليزية أنها أقوى إقناعًا من الكاثوليكية التى كان يعظه بها أحد الرهبان أثناء أسره ، ولكنه رفضها لما رأى من قسوة الكاثوليك فى " سفك الدماء " وكم هم وثنيون " بعبادة الصور " ، وكان الراهب نموذجًا سيئًا للمسيحية ، بينما كان دريك وهوكنز يقدمان أرفع مثال للبروتستانتية الإنجليزية ، فلا عجب إذن أن المتحول اتخذ بعد التعميد اسم وليم ، وهو الاسم الأول للكابتن هوكنز (٢٩) .

وهذا التأكيد على السلوك المسيحى المثالى لافت للنظر حيث أن حياة هانمر كانت مثقلة بسوء السمعة والتشهير (٣٠) ، غير أنه ظل على إيمانه بالمثال حتى إنه كان يأمل أن ينظر السلطان إلى البروتستانتية نظرة إيجابية بعد أن يعرف عن العقيدة المثالية لملكة إنجلترا ، واستشهد هانمر بكتاب أرسل إليها فى ١٥ آذار (مارس) سنة ١٥٧٩ ، وادعى أن السلطان مراد الثالث قال ما يلى :

نحن نعلم أن جلالتك الملكية من بين جميع المسيحيين تدينين بأصح دين ، ولذلك فإن المسيحيين فى العالم أجمع يحسدون جلالتك ، ولو استطاعوا لضروا (٣١) .

وقد أيد مريدث أن السلطان كان يعرف أعداء إنجلترا الكاثوليك وأنهم مستعدون للإضرار بالملكة البروتستانتية ، ولذلك أخذ السلطان يحتقر البابويين ، وقد كتب هانمر يقول : " إن التركى الأعظم فى إستامبول يسخر من البابا وأساقفته بسبب تكبرهم ويلعن كنائسهم ، وذلك لأصنامهم وصورهم " (٣٢) ، ولم يكن فى ذهن هانمر شك فى أن سبب عدم تنصر المسلمين هو أن " الكاثوليك عبدة أصنام وصور " .

وقد أنهى هانمر موعظته بقسم عن " طريقة إرضاء الله وكسبهم " (أى المسلمين) ، فدعا إلى دفعة تبشيرية فى عالم الإسلام : أن يبحث المسيحيون عن كنوز إفريقية والهند وليس عن الأرواح هناك فذلك فعل شائن ، وتألم لكون المسيحية " الحقة " محصورة فى زاوية ضيقة بين الإسلام والكاثوليكية فى شمالى أوروبا " بحيث يبدو أننا إذا بحثنا عن الثمار وجدناها كلها متجمدة " ، وكان يؤمن بأن كثيراً من المسلمين تواقون إلى التنصر بما فى ذلك " زنوج السنغال " (٣٣) ، ولذلك على البروتستانت أن ينفخوا حياة جديدة فى العقيدة المسيحية بالتغلب على الكاثوليكية حتى لا يُصد المسلمون فى الإمبراطورية العثمانية وسواها عن المسيحية بوثنية روما : " لتنظف

كنيسة الله [من البابوية] وعندئذ يسرع إليها الوثنيون واليهود والأتراك والعرب " (٣٤) ، وإذا ما انزاحت الكاثوليكية من الطريق بدأ مجد الكنائس البروتستانتية حقًا ، وتحولُ شينانو يشير إلى تلك البداية .

غير أن الكتابات اللاحقة فى عهد إليزابيث وجيمس الأول لم تؤيد تلك البداية الطموحة ، فهناك إشارات قليلة جداً فى المصادر الإنجليزية إلى تحول المسلمين إلى المسيحية فى أى مكان من أوروبا ، وأقل من ذلك فى إنجلترا ، وقد كتب جون ساندرسن فى سنة ١٥٩١ أنه لم يسمع قط بأى مسلم " تحول إلى الرومية " .

> **باستثناء القنصل فى بتراس الذى جعل القسس الروم مؤخرًا يعمدونه ، وقد فعلوا وسموه جون غولد ، وعندما سأله (إنجليزى مستقيم) فى تلك اللحظة عن معنى تحوله أجاب إنه عاش بين أولئك اليونانيين بالدِّين ، وهدفه أن يحمل إلى قبره بدَيْنه ، إلف بقايا مرموقًا جداً ، وأحد الذين كسروا مزراب العين " فى تركيا " (٣٥) .**

لقد كان التحول من الإسلام إلى المسيحية يثير احتمال النفاق والاحتيال – وهكذا كانت حال العرب الإسبان (الموريسكيين) إلى أن طردوا نهائيًا سنة ١٦٠٩ ، إذ ظل مواطنوهم يشكون فى أنهم تحولوا إلى المسيحية تحولاً نفعيًا سطحيًا ، وهكذا فإن تحول " عطيل " فى مسرحية شيكسبير عام ١٦٠٤ يمكن أن ينظر إليه المتفرجون أيام جيمس الأول على هذا النحو : ففى ٢-٣-٣٣٣/٣٣٥ ينوه إياغو بقوة ديدمونة التى تستطيع أن تجعل عطيلاً ينبذ عماده – موحيًا بذلك أن تحول المغربى لم يكن بدافع العقيدة وإنما بدافع الرغبة الجنسية (٣٦) ، وربما كان اختيار شيكسبير لمسلم متحول بطلاً لمسرحيته مستوحى من حسن الوزان/ليون الإفريقى (١٤٩٤ – ١٥٥٢) ، الرحالة المسلم الذى تحول إلى النصرانية فى روما ثم رجع بعد ذلك إلى الإسلام وعاد إلى بلاده فى شمال إفريقية ، وفى سنة ١٦٠٥ دفعت علاوة إلى أسير تركى تحول إلى المسيحية فى إنجلترا واتخذ اسم جون بابتستا (٣٧) **John Baptista** .

ولا يتوفر فى الوثائق التاريخية سوى أمثلة قليلة لمسلم تنصر فى إنجلترا ، غير أن الأعمال الأدبية مليئة بمثل هذه التحولات ، ففى مسرحية روبرت غرين : " القسم الأول من مأساة الطغيان الأكبر وحكم سليم إمبراطور الأتراك " **Robert Green : The First Part of the Most Tyrannicall Tragedie and Raigne of Selimus,**

Emperor of the Turks (١٥٨٨) نجد كورقت Corcut أخا سليم يتحول إلى المسيحية قبل موته (٣٨) ، وفى مسرحية توماس هيوُد : " فتاة الغرب الجميلة – القسم الثانى " : يتحول جعفر إلى المسيحية بسبب كون مبادئها الأخلاقية أسمى ، وتصور مسرحية مسنجر " المرتد " تحول الملكة المسلمة دونوسا – وهذا ما كرره درايدن مع مرياما ابنة المفتى فى دون سباستيان Don Sebastian. وفى " أورانيا " Urania عرضت مارى روث Mary Wroth (١٦٢١) كيف أن ملك قبرص – ومعه ملكته – رغب فى العقيدة المسيحية التى كان يمقتها بدافع محبته لها عندما رأى أمراء ممتازين وسعداء يعتنقونها ، وبعد تحوله إليها أصبحت الجزيرة كلها مسيحية (٣٩) ، وفى مسرحية روبرت دافنبورت : Robert Davenport: The City-Night-Capرقيق مسلم اعتنق المسيحية لا لغرض إلا ليحاول قتل سيده (٤٠) .

وجميع هذه التحولات متخيلة ومن نتاج الحس الأدبى الإنجليزى الذى كان يعى عدم القدرة على تحقيق أهداف " العهد الجديد " أو أهداف إيديولوجية فيما يتعلق بتحويل المسلمين : فاستخدم الخيال لجعل الحقيقة المرة أيسر مذاقًا ، ومن صنع الخيال أيضًا الحكايات التى نجدها فى مصادر غير أدبية : فى سنة ١٦٠١ صرح جورج مانويرنغ أن شاه عباس كان " مسيحيًا تقريبًا فى قلبه " ، وهو رأى لم يتورع مؤلفو " معاناة الإخوة الإنجليز الثلاثة " -The Travailes of the Three English Broth ers (١٦٠٧) عن الترويج له ، وفى سنة ١٦٢٨ أعلن إدورد كلت أن " كثيرًا من الأتراك " قد تحولوا إلى المسيحية فى استامبول وأن " قسًا مهمًا ومشهورًا هناك قد دفع حياته من أجل المسيح " (٤١) ، وكثير من أتباعه قد انتهوا أيضًا إلى " رقيق مراكب لرفضهم محمدًا وتمسكهم بالمسيح " ، وفى أوائل أربعينيات القرن السابع عشر عندما كانت علاقات السلطان العثمانى مع إنجلترا متوترة بسبب القرصنة العربية – الإنجليزية فى البحر المتوسط ، نشرت " أخبار غريبة عن القسطنطينية " Extraordinary News from Constantinople فى لندن تصف رؤيا زعموا أن " التركى الأعظم " رآها ، وبعد أن فسر السحرة هذه الرؤيا المشئومة بيّن المترجم الإنجليزى (عن الفرنسية) أن كثيرًا من أولئك السحرة أسرعوا طالبين " تعميدهم " (٤٢) .

وبينما كان الكتّاب الإنجليز يختلقون القصص عن تحول المسلمين كان آخرون مشغولين بالأخذ والرد فيما يتعلق بالتقارير الواردة عن تحول مسلمين إلى الكاثوليكية فى القارة الأوروبية أو إلى الكلفنية الهولندية فى الشرق الأقصى ، وفى سنة ١٥٨١

وردت إلى الملكة إليزابيث أخبار مفادها أن " والدة السنيور الأعظم وزوجته وأخته " يستعددن للتحول إلى " دين روما " ، ومع أن الخبر لم يكن صحيحًا إلا أنه كان شديد الوقع على وعاظ لندن ، وفى سنة ١٦٠١ تم تعميد عدد قليل من الوفد الفارسى الذى وصل إلى روما (وكان السفير هو السير روبرت شيرلى) ، وفى سنة ١٦٠٤ اعتنق عدد قليل آخر المسيحية (٤٤) : وكان ذلك أول تحول إلى المسيحية الكاثوليكية يقوم به مسلم من بيت مالك ومن كبار الشخصيات فى أوروبا فى القرن السابع عشر ، وفى سنة ١٦٠٨ قيل (خطأ) " إن ملك فارس سيصبح مسيحيًا " ، وفى سنة ١٦١٩ بلغ شركة الهند الشرقية من جاكرتا (وهذا صحيح) أن " فيرمير نائب الحاكم " وعد بقبول المغاربة أو المحمديين فى حكومته إذا تخلوا عن دينهم واعتنقوا المسيحية ... وقد عرض أكثرهم اعتناقها " (٤٥) ، وفى شباط (فبراير) ١٦٤٥ شهد جون إفلين تحول تركى ويهودى إلى المسيحية فى روما ، ووصف الترتيبات التى عملت لما كان يبدو له أحداثًا عادية :

كان [التركى واليهودى] يرتديان ثيابًا بيضًا ، ومارسا عند دخولهما الكنيسة طقوسًا كثيرة ، وعندما اقتيدا إلى الجوقة قام بتعميدهما أسقف فى مسوح كهنوتية ، وبعدها عاش التركى فى روما وكان يبيع المشروبات الساخنة ويحضر لنا الهدايا كلما لقينا (٤٦) .

وقد جعلت هذه الأدلة البروتستانت الإنجليز يدركون أنهم متخلفون عن الكاثوليك والهولنديين – حتى عن الروم الأرثوذكس – فى تنصير المسلمين .

ومع أن جون إفلين أثنى فى عهد عودة الملكية على جهود الدكتور آيزك باساير Issac Basire فى " زرع الكنيسة الإنجليزية فى مختلف أجزاء شرق المتوسط وآسيا " فلم يكن ثمة ما يدل على أن إفلين كان يأمل فى تحويل المسلمين إلى المذهب الأنجليكانى (٤٨) ، وفى الحقيقة فإن باساير الذى بدأ رحلته التبشيرية سنة ١٦٤٧ لم يكن يبدو أنه يعمل على تحويل المسلمين وإنما كان يعمل على تحويل المسيحيين الشرقيين ، ولذلك فإنه من المهم أنّ الرجال والنساء الإنجليز الذين يعرف أنهم ذهبوا إلى ما وراء البحار للتبشير بين المسلمين – إلى جانب باساير – هم الكويكرز ، وهم جماعة لم تكن فى الاتجاه اللاهوتى السائد ، وإنما كانوا عبارة عن طائفة صغيرة مضطهدة .

وبعد تأسيس حركة الكويكرز في أوائل الخمسينيات ذهب عدد منهم إلى استامبول وفلسطين للوعظ بالإنجيل ، وقد أثنى عليهم جورج فوكس في يومياته لعام ١٦٥٧ لما بذلوه من الجهد " فيما وراء البحار إلى القدس " (٤٩) ، وفي خريف السنة نفسها لقي جورج روبنسن George Robinson حفاوة من مسلمي فلسطين ، حتى إنهم كثيراً ما ساعدوه ضد مكايد الرهبان المحليين (٥٠) ، ومع أنه لم ينجح في تنصير أي مسلمين ، ربما لأن الرهبان لم يكفوا عن مضايقته ، فإنه أسر قلوب الكثيرين بعقيدته الراسخة (٥١) ، وفي نيسان (إبريل) ١٦٥٨ أبلغ القنصل في مارسيليا السكرتير ثيرلو Thurloe أن ستة من الكويكرز وصلوا في شهر شباط (فبراير) السابق إلى سميرنا : " ثلاثة رجال وثلاث نساء ادعوا أنهم ذاهبون لتحويل السنيور الأعظم ولكن القنصل في سميرنا منعهم " ، غير أن " المنع " لم يكن ناجحًا ، ففي صيف العام نفسه نجحت مارى فِشر Mary Fisher ، وكانت في الخامسة والثلاثين ، في التوصل إلى مقابلة السلطان محمد الرابع الذى استمع إلى رسالتها عن المسيح وأثنى على إيمانها ، وعرض عليها الإقامة في المدينة ، وفيما بعد ساعدها في العودة إلى إنجلترا بأمان (٥٢) ، وكانت عودتها دون أن تمس بضرر ، ومن قبلها عودة روبنسن ، دليلاً على تسامح المسلمين مع المسيحيين الذين يقفون حياتهم لعقيدتهم .

وبعد أن بدأت حركة الكويكرز وأخذت تنتشر في إنجلترا عن طريق المناداة " بالنور الروحي " ، أخذوا يمدون نشاطهم التبشيرى إلى الأقاليم غير المسيحية ، وأدركوا أنهم لتحقيق هذا الهدف لا بد لهم من تعلم العربية والتركية : فبينما ذهب باساير إلى شرق المتوسط وهو لا يعرف لغة شرقية واحدة ، فإن فوكس كان يؤمن بضرورة إتقان لغات الإسلام ، وفي سنة ١٦٦٠ أدخل وحدة للعربية في كتابه " باب المعركة للمعلمين والأساتذة لتعلم المفرد والجمع " A Battle-door for Teachers and Professors to learn Singular and Plural ، وفي سنة ١٦٨٢ حث الأسرى الكويكرز "على تعلم لغة الأتراك والمغاربة لتكونوا أقدر على إرشادهم إلى بركات الله وروحه" (٥٤) ، وكان يعتقد أنه بإتقان لغات المسلمين وقراءة كتاباتهم يصبح الكويكرز أكثر معرفة بالمسلمين ، ومن ثم يصبحون أقل صلابة في كيفية معاملتهم والحوار معهم .

وقد أفادت جهود الكويكرز من أجل تنصير المسلمين من موقف فوكس ، ففى سنة ١٦٦٠ كتب جون بيروت John Perrot كراسة حول " زيارة محبة للتركى والتلطف فى تحيته ومناقشة أفكاره عن الله باللين " * " فذلك أقوى من الذراع البشرية وأقدر فى تذليل العشب المعرض للذبول للاستماع إلى كلمة الرب فى صمت ، والاستماع إلى كلمة الرب بالروح فى سكون " (٥٣) . وكان بيروت يأمل فى تحويل الأتراك إلى مسيحية الكويكرز لأنه نصحهم باتباع الكويكرز فى الصلاة والفاتحات الصامتة " ، وبعد سنة كُتب خطاب آخر إلى الأتراك ، ومع أن اسم الكاتب كان " جون " فقط فإنه من الواضح من لهجة الرسالة ومحتوياتها أنها من وضع بيروت ، وكان عنوانها " فاتحات مباركة ليوم فيه أشياء صالحة للأتراك " ، وقد وجه الخطاب فى صفحة العنوان " إلى حكام بلادهم وأجلائهم وشيوخهم ومن يهمهم الأمر " ، وكانت حججه للتحول عقلانية بحتة ، ففى الرسالة كلها – كما فى سابقتها – لا توجد إشارة إلى يسوع أو اقتباسات من الكتاب المقدس ، وهى غير عادية إذا قيست بكتابات غير الكويكرز المعاصرة الموجهة إلى المسلمين ، فهى لا تهاجم أصول الدين الإسلامى مباشرة ، ولا تعتمد فى الشرعية على معصومية الرؤيا المسيحية ، لقد ارتحل الكاتب بين المسلمين وعرف شيئًا من ثقافتهم الدينية ، فهو يخاطبهم من موقف اختاره بعناية يوحى بأنه " جون الكويكر " الذى كان فى استامبول سنة ١٦٦١ يحاول أن ينصّر السلطان الذى حاول فشر من قبل تنصيره (٥٦) ، وهو فى وعظه التبشيرى يتوجه دائمًا إلى العقل :

" يا حكام وشيوخ الأتراك إننى مقتنع كل الاقتناع بأنكم عند تحكيم العقل فى مفهوم واضح وهين ستصدقون هذا الخطاب إليكم وتؤمنون به " (٥٧) .

ولكون المؤلف من الكويكرز فليس ثمة عمّاد يدافع عنه – وهو من الطقوس التى تنفر المسلمين لأنه من الأسرار المقدسة – أو أية أسرار كهنوتية ، وإنما سعى إلى تحويلهم بتنبيههم إلى النور الروحى لعقولهم ، " النور الموجود فى ضمائركم جميعًا " ،

(*) A Visitation of Love and Gentle Greeting of the Turk, And tender tryal of his Thoughts for God

وعندما يعطى المسلم " عقله بكامله إلى النور فإنه يخلص الإنسان بالضرورة ويحرره من الخطيئة " ، واختتم " جون " رسالته بأن الله :

وضع فى مخلوقه الإنسان روحًا عاقلة ... وبنفس قانون النور والحياة يمكن لجميع الناس أن يقادوا إلى حالة يباركون فيها قبل أن تخلق الخطيئة أو القسوة أو العداوة ، ولذلك إليكم هذه الكلمة من وصية الله رب السماوات والأرض ، وإليكم يا رؤساء وحكام الأتراك ، بأن رب الحياة يمكن أن يباركم إلى الأبد (٥٨) .

وتبين الرسالة الربط بين المتنصّر وآدم قبل الهبوط ، وتنصّر المسلمين يبشر بعودة جنة عدن الداخلية وبداية ملكوت الله فى قلوب الناس ، وإذ يشترك الأتراك فى النور الروحى للبشر فإنهم يشاركون أيضًا فى الحالة الفردوسية والكمال الأخروى .

وهذه الرؤيا الكويكرية للوصول - بالنسبة للمسلمين والمسيحيين على حد سواء - كانت مؤيدة بأفعال الكويكرز حتى فى أهون الظروف ، وقد ضمن جورج فوكس خطابه إلى " التركى الأعظم " To the Great Turk تذييلاً حول أخذ " جورج باتسن George Pattison الأتراك حوالى الشهر الثامن من عام ١٦٦٣ " ، وبينما كانت سفينة باتسن فى أعالى البحار أسرها الأتراك ، وقد تملك باتسن الخوف من المصير المرعب ، وهو بيعه رقيقًا فى " الجزائر " ، ثم تغلب على الخوف وقاد رجاله ضد الأتراك مع الالتزام بشرط واحد ، وهو ألا يقتل تركى واحد تمشيًا مع تعاليم المهادنة الكويكرية ، وبعد أن نجح فى أسر الأتراك دون أن يُقتل أحد ، لم يبعهم البحارة الإنجليز عبيداً وإنما أرجعوهم إلى الجزائر ، لقد كان الكويكرز جادين فى الوفاء بوعدهم للأتراك حتى إنهم عرّضوا حياتهم للخطر فى محاولتهم الملاحة قريبًا من السفن والموانئ الإسبانية : فكونهم بروتستانت يعرضهم للخطر من الكاثوليك قدر ما يتعرض له المسلمون ، وبعد أخذ الأتراك " إلى بلدهم " عادت السفينة إلى إنجلترا حيث جاء الملك شارل الثانى نفسه إلى السفينة ليقف بنفسه على حكاية البطولة والرأفة (٥٩) .

وقد تابع الكويكرز جهودهم التبشيرية تجاه المسلمين إلى درجة أنهم أثاروا غضب مواطنيهم الذين كانوا مقيمين فى الإمبراطورية العثمانية ، وفى سنة ١٦٦١ رُحّل هنرى فِل Henry Fell وجون اسْطبز John Stubs من القاهرة بواسطة القنصل

الإنجليزى لأنهما كانا يحاولان تنصير المسلمين ، وفى طريقهما إلى السفينة التى كانت ستقلهما من القاهرة أخذا ينثران فى الشوارع منشورات كتبت " باللاتينية والعبرية والعربية " ، وقد قال القنصل رتشرد بندش Richard Bendish إنهما لو بقيا مدة أطول قليلاً لوجدا نفسيهما فى مأزق عسر مع السلطات الإسلامية ، لأن الأتراك كانوا قد منعوا الطباعة بالعربية فى الإمبراطورية لكيلا يساء إلى لغة القرآن ، وطرح الكويكرز المنشورات العربية فى الشارع كان سيؤدى إلى عقوبة شديدة ، وفى السنة التالية قام اثنان من الكويكرز بمزيد من النشاط التبشيرى فى سميرنا ، وهما دانيال بيكر Daniel Baker ورتشرد سكورسثروب Richard Scorsthrop ، ومرة أخرى جاءت المعارضة لتبشيرهما من بنى ملتهما الذين خشوا أن يثير الكويكرز غضب السلطات التركية ، وقد ذكرا فى حكاية اضطهادهما كيف أن القنصل فى سميرنا أرسل إليهما " أنكشاريين أتراك " ليأخذوهما إلى السجن ، وقد أصر بيكر على أنه - رغم وقوف أبناء وطنه ضده - لن يتراجع عن نشر رسالة الكويكرز " فى كل ضمير ، تركيًا كان أو يهوديًا أو مسيحيًا أو وثنيًا ، مهما تكن الفئة التى ينتمى إليها أو المسمى الذى يضاف إليه " (٦٠) .

وبينما كان هؤلاء الكويكرز يبدون فى أنظار مواطنيهم مزعجين ، كانت هناك جماعة أخرى خطرة ؛ فبعض الكويكرز كانوا يشعرون أنه لا يؤدى إلى التحول المنشود سوى النداء عاليًا بالعقيدة المسيحية فى قلب العالم الإسلامى ، ففى سنة ١٦٧٣ قام أربعة من الكويكرز من يوركشير ، وهم جون واطسن John Watson ، ووليم اسطبز ، ونثانيال غولدن Nathaniel Golden ، وروولند جنكنز Rowland Jenkins ، بالوعظ بضعة أشهر " للتنين " البابوى فى روما ، ثم ذهبوا إلى إستامبول ودخلوا " المساجد والبِيَع " لإعلان العقيدة المسيحية ، وقد ألقى عليهم القبض و " ضربوا بالفلقة " ، ولكن ذلك لم يثنهم ، واستعملوا عكازات خشبية وعادوا إلى التبشير ، ومرة أخرى ألقى القبض عليهم وحكم عليهم بالموت ، ولم يساورهم الخوف حتى النهاية ، واستقبلوا تنفيذ الإعدام فيهم واثقين من أن استشهادهم ضرورى لنشر المسيحية بين غير المؤمنين بها (٦١) .

هذه الحماسة الانتحارية لم ترق للبريطانيين فى عهد عودة الملكية مع لاهوتهم العقلانى وتسامحهم ، وقد عبر إلياس ولسن Elias Wilson ، مؤلف النشرة عن

الكويكرز اليوركشيريين ، عن استيائه من " حمق هؤلاء الكويكرز " ، وأوضح أن موتهم سبب الكثير من الامتعاض لدى التجار الإنجليز وعرّضهم للخطر : فى الحقيقة لولا القنصل الإنجليزى فى استامبول ، السير بول ريكوت ، والباشا الوزير ، لنزلت بمواطنى الكويكرز عقوبات شديدة (٦٢) ، غير أن هؤلاء المبشرين اليوركشيريين كانوا استثناء للقاعدة : فالكويكرز كانوا يمارسون عملياً تعاليم عقيدتهم المهادنة حتى عندما يقعون فى أسر المسلمين ، ومقابل ذلك كان يتاح لهم من الحرية فى اجتماعاتهم الدينية أكثر مما كان يتاح للجماعات المسيحية الأخرى : وقد ذكر الأسرى الكويكرز فى شمال إفريقية أن " الأتراك يقبلون باجتماع الأصحاب هناك ، وأنهم كانوا شديدى الرغبة فى معرفة طريقة الأصحاب فى العبادة " (٦٣) ، ولعلهم بمثالهم فى الورع والصبر أثاروا اهتمام آسريهم بفرعهم المميز فى المسيحية .

لم يقدم الكويكرز أنفسهم للمسلمين إلا من زاوية المشاركة فى إنسانية مشتركة : لم يرموهم " بالكفر " ، ولم يستعلوا عليهم بإنجليزيتهم ، فالكويكرز - الذين يحتقرهم العالم كما قالوا مراراً فى كتاباتهم - يعتبرون جميع البشر من يهود ومسلمين وبريطانيين من عائلة الرب ، فلا عجب إذا كان الكويكر وليم بن William Penn هو الذى اقترح أول خطة للوحدة الأوروبية ، ففى سنة ١٦٩٣ فكر بن بأفضل طريقة تضع بها الأمم الأوروبية حداً لحروبها والتمتع بثمار الحضارة والتقدم ، وكتب أن أنجع طريق للسلم هى دعوة الأتراك المسلمين والمسكوب لإرسال وفود إلى البرلمان الأوروبى - وباختصار الترحيب بالمسلمين للجلوس على نفس المائدة الدولية كالمسيحيين الأرثوذكس والبروتستانت والكاثوليك ، وعلى أوروبا أن تنشئ " برلماناً " لتوحيدها فى سلام مقدس لا فى حرب مقدسة (٦٤) ، وهكذا انتقل بن من الأمل الدينى فى وحدة عالمية إلى تحقيق سياسى لتلك الوحدة .

التراث الكومينيوسى

الأمثلة المتقدمة تبين أن الدافع لتنصير المسلمين نشأ جزئياً من مؤثرات سياسية وطائفية ، لقد أراد هانمر أن يتحول المسلمون إلى المسيحية ليساعدوا الأنجليكان ضد الكاثوليك ، بينما سعى الكويكرز إلى تنصير المسلمين لتحقيق مملكة القديسين فى هذا العالم ، ولكن كانت هناك دوافع أخرى وصلت إلى البريطانيين من بعض الكتّاب

فى أوروبا ، وبخاصة من لاهوتيى أوروبا الوسطى ، الذين كانوا قد تعرضوا للتهديد العثمانى المباشر ، ففى سنة ١٥٣١ أعلن المصلح الألمانى سباستيان فرانك Sebas-tian Franck المشاركة فى الإنسانية مع المسلمين التى من شأنها أن تحقق الأمل فى خلاصهم المسيحى :

لأن الله لا يختص بالأشخاص ، بل هو لليونانيين مثلما هو للبرابرة وللأتراك ، وهو للسيد مثلما هو للعبد ، طالما استبقوا النور الذى يشعّ عليهم ويضىء قلوبهم بالوهج الأبدى (٦٥) .

وبعد ثلاثة أرباع القرن قال وليم إيربرى ، المريد الويلزى للصوفى الألمانى يعقوب بوم Jacob Boehme الذى كان ذا أثر واسع فى إنجلترا بعد الحروب الأهلية (٦٦) ، إنه [أى بوم] يعبر عن آماله فى تحول المسلمين :

يقارن يعقوب بوم المسيـحيين بابن قال إنه ماضٍ إلى الكَرْم ولكنه لم يمض ، والأتراك بالابن الثانى الذى قال لأبيه بأنه ما يريد ، ولكنه ندم أخيراً ومضى (متى : ٢١- ٢٨/٢٩) وسيأتى الأتراك ثانية بفرح عظيم وتواضع جم إلى إبراهيم أى إلى المسيح (٦٧) .

وكان هناك معاصر لبوم (ولكنه أصغر منه سناً) من كبار اللاهوتيين فى أوروبا الوسطى ، وكان من المحبذين لتنصير المسلمين سلمياً ، ذلك هو جون آموس كومينيوس ، وهو رجل شهد هجوم الجيوش العثمانية ولكنه أكد الإنسانية الجوهرية للعدو والأمل فى خلاصه .

ومنذ أوائل أربعينيات القرن السابع عشر كان أثر تراث كومينيوس ملموساً بدرجة عميقة فى إنجلترا وسائر بريطانيا ، وهو تراث عبّر عنه فى خطته التربوية وفى وصل مملكة المسيح الألفية على الأرض بتحول المسلمين (واليهود) ، وكان متأثراً برامون لَلّ والتراث الرؤيوى للرهبان الفرنسسكان فى القرن الثالث عشر (الذى كان يصل التبشير بالإنجيل بين المسلمين بالآخرة) ، وقد تقدم كومينيوس بالرأى القائل بأنه طالما أن المسلمين يشاركون المسيحيين فى عقلانية وهبها الله ، فإنه من الممكن إعمال العقل لتحويلهم إلى العقيدة المسيحية .

وقد ظل كومينيوس طوال حياته يأمل فى تحويل اليهود كجزء من تحقيق العصر الألفى (٦٨) : والآن ، وفى هذا السياق نفسه وسع حلمه ليشمل المسلمين ، وقد

استدعى هدف التحويل هذا أن يعلن كومينيوس احترامه بل تأييده للمسلمين ، وهو فى هذا لم يكن شاذاً عن جماعات عديدة من البروتستانت أيدت الأتراك فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى أوروبا الوسطى ، بينما لم يؤيدهم آل هابسبرغ الكاثوليك (٦٩) ، وفى الحقيقة أثبتت الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السادس عشر أنها " حليفة الإصلاح الدينى " ضد القوى الكاثوليكية ، بينما كان تسامح الإمبراطورية العثمانية مما أدى إلى انتشار البروتستانتية فى هنغاريا حتى نهاية القرن (٧٠) .

كان كومينيوس يخاف الأتراك ، ولكنه أدرك أهمية ثقافتهم الدينية (٧١) ، وفى " المتاهة " (Labyrinth وهى حكاية رمزية كتبت سنة ١٦٢٣ ونشرت سنة ١٦٣١) يزور الرحالة الخيالى بلاد الإسلام ، ويدخل المسجد ويلاحظ عدم وجود أية زينة " سوى بضعة حروف على الجدران والسجاد على الأرض " ، ولاحظ أيضًا هدوء المصلين وسيماء الورع عليهم بملابسهم البيض وحبهم للنظافة ، ونتيجة لذلك " شعر الرحالة بشىء من الميل " إلى المسلمين ، غير أن هذا الميل شمل المسلمين ولم يمتد إلى لاهوتهم ، وقال إنه " مؤسس على الرأى الهوائى العقيم " ، وأنه اكتسب شرعيته بحد السيف ، وانتهى الرحالة إلى أن بين طوائف المسلمين المختلفة ، كما هو الحال بين طوائف المسيحيين ، صراع " يتم النقاش فيه بالحديد والنار حتى يصبح المنظر رهيبًا " (٧٢) .

ويتبين من هذه القطعة أن كومينيوس كان معاديًا للاهوت الإسلامى والعنف الحربى ، ولكنه يرى ملامح مقبولة نسبيًا فى المسلمين أنفسهم ، وكان لديه من البعد العاطفى ما يكفى لتقييم ثقافة المسلمين الدينية دون تحيز (وهو يكتب فى الوقت الذى كانت فيه الجيوش العثمانية قد أوقفت مؤقتًا فى وسط أوروبا) ، وفى " إصلاح المدارس " Reformation of Schools (١٦٤٢) دعا " العرب " إلى المشاركة فى إمداد المسيحيين " بزينة " علومهم (٧٣) ، وكان يرى أن ثمة حكمة يمكن تعلمها من غير المسيحيين فى الشرق ، وهى حكمة فتح له الباب عليها معلمه أندريا (٧٤) ، وقد ضمن كتابه " العالم المرئى فى صور " Orbis Sensualium Pictus (نشر أول مرة سنة ١٦٥٨) طبعة بالرسوم تضم أبسط خصائص الإسلام ، وبيّن فى الشرح أن المسلمين يعبدون الله بخشوع شديد ، ويمتنعون عن الخمر ، وهم كأتباع أريوس لا يؤمنون بألوهية المسيح ويتوضأون قبل الصلاة (٧٥) ، وفى كتاب آخر كتبه فى الخمسينيات

حول " التربية " بعنوان Pampaedia وضع منهجًا جديداً للتعليم فى المدارس الأوروبية ، ولا يستغرب من شخص أعجب بعلم العرب أن يتذكر طريقة المسلمين فى تعليم القرآن وأن يعلق إيجابيًا على فعاليتها :

كلمات هورنبك Hoornbeck ، الذى يأخذ عن كلينارد نيكولاوس كلينارد Nicolaus Clenard ١٤٩٣ – ١٥٤٢ [وصف طريقة المحمديين فى تعليم اللغة العربية فى مدارسهم ، جديرة بالملاحظة : " من عادتهم أنهم يعلّمون القرآن منذ نعومة أظفارهم كلمة كلمة عن ظهر قلب ، ويطبعون على ذاكرتهم كتابًا لا يفهمونه ، ولا تظهر نسخة من الكتاب فى أى من مدارسهم ، وإنما يحفّظهم إياه المعلم ويكتبه على لوح خشب ، ليختزنه الطفل فى ذهنه ، وفى اليوم التالى يكتب لهم نصًا آخر حتى يكون الطفل قد حفظ القرآن كله عن ظهر قلب فى سنة أو سنتين ، وتجد الذين يعرفون القرآن بهذه الطريقة أكثر من الذين لديهم الكتاب فى بيوتهم " ، فانظر كيف يخبئون علمهم فى قلوبهم ، وليس فى الكتب ، بفضل المراس المستمر (٧٦) .

وكان كومينيوس فى نظرته التعليمية الكلية يعارض طريقة التعليم دون فهم ، ولكنه عندما قرأ عن المسلمين ، أدرك أنهم يقدمون أفضل نموذج لتعليم الأحداث ، وأنهم بإعطاء الأمثلة فى " الألواح " يضعون " أفضل طريقة للتعليم " : كان المسلمون يستخدمون وسائل الإيضاح لتنمية الذاكرة ، وقد أعجب كومينيوس بهذه الطريقة مما هداه إلى النموذج المصور فى كتابه " العالم المرئى فى صور " .

هذا الاحترام (وإن يكن محدوداً) للتعبير الثقافى العربى والإسلامى أتاح لكومينيوس أن يأمل فى تنصير المسلمين ، فالمسلمون عنده يستحقون أن يكونوا فى العالم المسيحى – أى فى الوحدة المسيحية التى كان هو ومعلمه أندريا ومريدوه فى بريطانيا يأملون فى تأسيسها – وقد عبر عن هذا الأمل صراحة فى " طريق النور " The Way of Light ، وهو كتاب كتبه سنة ١٦٤٢ ، وظل واسع التداول مخطوطًا إلى أن نشر سنة ١٦٦٨ ، وقد أعلن فى هذا الكتاب عمومية العقل بين جميع البشر سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين ، يونانيين أو عربيًا ، ذكوراً أو إناثًا ، ويرى أن ثمة " أفكاراً عامة أصيلة وفطرية " وضعها الله فى جميع البشر ، وهى تؤلف " أساس

عقـولنا " (٧٧) ، وبسـبب هذه الأسس العـامـة يسـتطيع المسـيحـيـون إقناع المسلمين بعقيدتهم على أسس عقلية بحتة ، وكانت الأولوية عنده لتنصير المسلم لا تدميره ، وأن هذا التنصير يجب أن يتم فكريًا لا عسكريًا .

وكان كومينيوس يؤمن بعمومية العلم التى ستجمع جميع الشعوب تحت الصليب ، ومع أن منطلقه كان لاهوتيًا ، لا اجتماعيًا ، فإنه كان يأمل فى تحقيق رؤياه بسياسة تعليمية لا تفرق بين الشعوب على أساس دينى أو اجتماعى ، غير أن هذه العمومية المسيحية لم يكن فيها مجال لعقائد غير مسيحية ، وإنما ينبغى أن تسعى إلى معانقة غير المسيحيين – فى هذه الحالة المسلمين – لا إلى مواجهتهم واستبعادهم ، ولهذا السبب سره أن يعلم سنة ١٦٤١/١٦٤٢ أن كتابه " المدخل إلى اللغة "Januae Linguarum قد ترجمه إلى العربية بيتر فان جول Pieter van Gool ، أحد الرهبان الكرمليين فى حلب ، وأنه سيترجم إلى الفارسية والتركية والمغولية ، وكان يأمل أن تؤدى ترجمة كتبه إلى لغات المسلمين إلى إقبالهم على " دراسة الكتاب المقدس " (٧٨) ، إذ أن تحويل المسلمين إلى المسيحية يتطلب إعدادًا كبيرًا من جانب المسيحيين ، ولن يتنصر المسلمون إلا بعد القراءة والدراسة – وعندئذ يبدأ العصر الألفى .

وفى العقد الأخير من حياته حرر فى " إنارة الظلام " Luxe Tenebris نبوءة نيكـولاس درابكـس Nicolas Drabicus صـديق عمـره ، وكـان درابكـس قد عبّر فى " الرؤيا " Revelations عن أمله فى تنصير " الشرقيين " بما فيهم " الأتراك والفرس والتتر والهنود ... إلخ " ، وفى الصفحة ٤٧٣ رسم فخم يظهر الشرقيين المعممين ينظرون إلى " يسوع الناصرى المسيح ابن رب الحياة " ، ومن شدة خوف كومينيوس من الكاثوليك فإنه كان يرى أن المسلمين مع المسيحيين الشرقيين سينفذون إرادة الله ضد الأقطار الكاثوليكية ، وهـى إيطاليا وألمانيـا وإسبـانيا ، وبعد تدمـير البـابوية " يعودون مع نور الإنجيل من أجل الثواب " ، وسيكون تحولهم إلى المسيحية ثواب الله للمسلمين جزاء نصرته على عدوه – البابوى ، ومع أن كومينيوس ناقض كثيرًا من مـواقف درابكس – " النبى المورافي " – فـإنه لم يرفض دعـوته إلى تنصـيـر غـيـر المسيحيين ، وظل حتى النهاية مقتنعًا باحتمال كسب المسلمين (٧٩) .

لقد أمضى كومينيوس فى إنجلترا أقل من سنة ، بين أيلول (سبتمـبر) ١٦٤١ و حزيران (يونيه) ١٦٤٢ ، ولكن كما قال هيو تريفر-روبر Hugh Trevor-Roper ، " إذا

لم يعد كومينيوس نفسه إلى إنجلترا أبداً فإن ذلك لا يعني أن عمله قد نسي فيها " (٨٠) ، وفي الأربعينيات والخمسينيات من القرن السابع عشر لم يكن في إنجلترا كاتب واحد يستطيع الإفلات من الإلحاح الأخروي الذي غذاه كومينيوس ، كما أنه لم يكن في وسع كاتب أن يتجاهل التحدي الذي طرحه العلم البيكوني كما أدمج في البيوريتانية الإنجليزية عن طريق كتابات كومينيوس التعليمية وكتابات أتباعه ، وهذا المزج بين الأخروية والعقلانية أنتج دافعًا قويًا لتنصير المسلمين ، ولما كان هذا المزج على أشده فكريًا ولاهوتيًا في عهد الكومنولث وأوائل عودة الملكية فلا غرابة في أن تحولات المسلمين في إنجلترا خلال القرن السابع عشر تمت جميعها على يد لاهوتيين متأثرين بجون آموس كومينيوس .

وقد عرف تراث كومينيوس في إنجلترا وسائر الجزر البريطانية من خلال عمل اثنين من أتباعه المخلصين ، وهما ساميول هارتلب وجون ديوري ، فكلاهما كانا يؤمنان بأن عصر مجيء المسيح سيبدأ بعد انتشار تقدم العلم والمعرفة بالمسيح في جميع أرجاء الأرض (٨١) ، وكانا يريان أن المجيء الثاني يجب أن يسبقه التبشير الجاد بالإنجيل ، ونتيجة لذلك أصبح التنصير دأبهما ، وأخذا يدرسان المواد الدينية والأدبية التي يمكن أن تساعدهما في خطاب المسلمين (واليهود) ، وقد عبر هارتلب مرارًا عن أمله في وضع ترجمة جيدة للقرآن وفهرسًا إلى جانب بعض الشروح الإسلامية ، وكان يأمل أيضًا في وضع ترجمة إلى اللاتينية لكتاب المتنصر الإسباني موروس **Maurus** في نقض الإسلام (٨٢) ، وفي سنة ١٦٦٠ كتب إلى ورذنغتن أنه " لم يلتفت قط إلى عمل يوهان أندريا " ، ولكنه " سيفعل ذلك فيما بعد " (٨٣) ، وقد حرص هارتلب على الاطلاع على كل ما ينشر مما قد يفيده في سعيه لتنصير المسلمين .

وبما أنه كان من المهم توفير النصوص الإسلامية واللاإسلامية للمسيحيين لأغراض الرد ، فإنه كان من المهم بنفس المقدار توفير النصوص المسيحية للمسلمين ، وفي سنة ١٦٦٠ نشر جون بول **John Ball** كتاب " تعاليم العقيدة المسيحية " **Cate-chismus fidei Christianae** بالتركية الذي كان قد أعده وليم سيمن **William Seaman** (الذي نشر قاموسًا للغة التركية سنة ١٦٧٠) ، وقد تضمن مقالة طويلة بالتركية والعديد من الوحدات القصيرة بالعربية : هناك ترجمة لصلاة الرب ، وعقيدة الرسل ، والعقيدة النيقية (التي ظهرت في العنوان " وديعة الآباء الثلاثمائة وثمانية عشر الذين

اجتمعوا فى نيقيا ") ، والوصايا العشر ، وكان المفروض أن كل واحدة من هذه الوحدات ضرورية لعقيدة المسيحى [٨٤] ، وفى أثناء ذلك اطلع هارتلب على عمل إدوارد بوكوك الذى ترجم إلى العربية مقالة غروتيوس : " حقيقة الدين المسيحى " Grotius: De veritate Religionis Christianae. وقد عبر غروتيوس فى هذه المقالة عن أمله فى تنصير المسلمين على الأسس العقلانية التى نادى بها كومينيوس [٨٥] ، وقد أكد هارتلب فى رسالة إلى جون ورذنغتن فى كانون الثانى (يناير) ١٦٦١ أن المقالة قد طبعت ويجرى توزيعها [٨٦] ، وقد أثنى روبرت بويل ، فى كتاب إلى هارتلب ، على بوكوك لأنه ليس مشغولاً " بتحويل مستقلٍ إلى برسبتيرى ، أو تحويل برسبتيرى إلى مستقل ... وإنما بتنصير أعداء المسيحية أو الغرباء عنها " [٨٧] ، وبعد عدة أشهر استفسر ورذنغتن عن الوسائل المستخدمة لترويج نص بوكوك العربى فى الشرق ، وبعد أسبوعين أثنى على " النوايا الخيّرة تجاه المسلمين " [٨٨] ، وبعد هذه المراسلات بوقت طويل واصل بوكوك جهوده لتنصير المسلمين ، وفى سنة ١٦٧٤ نشر ترجمة عربية " لكتاب الصلاة العامة " Book of Common Prayer و " المواد التسع والثلاثون " [Thirty Nine Articles التى تشرح المذهب الأنجليكانى] وكان بوكوك يأمل أن يتبع المسلمون " البيئة الإنجليزية " وأن يضيفوا فى صلاة الصبح دعاء للسلطان كارلوس (شارل) [٨٩] .

وقد وصلت الحماسة لتحويل المسلمين إلى المسيحية أوجها فى إنجلترا فى عهد الكومنولث ، فتوترات الحروب والتغير المثير فى الحكومة ، و التنافس المستمر بين لاهوت مستقل منتصر والكنيسة الإنجليزية المثابرة ، كل ذلك أنتج جواً من المثالية والإيمان الأخروى الملحين ، وبعد أن استطاعت إدارة كرومول التفاوض (بواسطة أسطولها القوى) على معاهدات سلام مع دويلات شمال إفريقية ، وبعد أن زادت التجارة مع تلك الدويلات ، مما أدى إلى تبادل التجار والدبلوماسيين – أخذ سكان لندن وجنوبى إنجلترا وجنوبيها الغربى الذين كانوا يلقون المسلمين فى الشوارع ، يأملون تحويلهم إلى المسيحية ، وبذلك يكسبون الحرب على الإسلام – وعلى خصومهم فى بلدهم – وكما كانت الحال مع هانمر فى عهد إليزابيث ، ظل تحويل المسلمين يُرى من منظور الأهداف الإنجليزية .

وفى سنة ١٦٥٨ ظهر فى لندن وصف لتنصير مسلم بعنوان : " التركى المعمّد ، أو قصة التحويل السعيد للسنيور رجب دندولو وقبوله فى العمّاد على يد المستر غننغ

في هيكل إكسستر- هاوس في الثامن من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٦٥٧ " * ، ومع أن المقال عن تحويل دندولو فليس فيه معلومات عن المتنصر وخلفيته قدر ما فيه عن القائمين بالتحويل وتقانيهم في سبيل الدين ، ويذكر المقال الدكتور بيتر غننغ ، وهو من كبار الملكيين الذين دافعوا عن قضية كنيسة إنجلترا في عهد الكومنولث ، والمستر ثيرسكروس Thirsscross ، وهو من لاهوتيي وستمنستر ، والدكتور جون غودن John Gouden ، عميد بوكنغ في إسكس (اشتهر بأنه مؤلف " الصورة الملكية " Eikon Basilike) وهو أول لاهوتي يثني على كومينيوس في خطبة أمام البرلمان في ١٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٦٤٠ (٩٠) ، وكان غودن حسن الرأي في مُثُل كومينيوس الرامية إلى إحلال السلام للطوائف المسيحية الأوروبية : والآن بعد ربع قرن يساعد في هدف كومينيوسي آخر ، وهو تنصير المسلمين .

وكان كاتب المقال شخصًا اسمه توماس وورمستري Thomas Warmstry يسكن في بيت سيدة اسمها ليدي لورنس Lady Laurence ، وقد سأل غننغ - الذي أدار الحديث مع دندولو - عن أجوبته (أي دندولو) عن الأسئلة المتعلقة بالخلاص المسيحي ، وكانت العلاقة بين المتنصر ومعلميه عقلانية جداً ، وقد أوضح غننغ أن تعامله مع المسلم كان مبنيًا على عمومية " نور الطبيعة والعقل السليم " بين المسيحي والمسلم ، وبين الإنجليزي والتركي ، وهذا التركيز على العقلانية كان نتيجة مباشرة لآراء كومينيوس في " طريق النور " ، فالتنصير عند غننغ ، كما كان عند كومينيوس ، مسألة تشاور واختيار : يجب أن يبين للتركي بالتفصيل خلو عقلانية المسيحية من أي مطعن لكي يكون قبوله لتلك العقيدة فعلاً فكريًا تمامًا ، ولهذا الغرض طلب غننغ مساعدة العلماء المشهورين في العقيدة المسيحية ، وعلى وجه التخصيص الدكتور غودن ، وقد شرح لقارئيه أنه هو والمتنصر انطلقا في حديثهما من نقطة اتفاقهما ، وهي نور الطبيعة والعقل السليم ، الذي يعلّمنا كما علّم الكثيرين من الفلاسفة الوثنيين أن مصير أرواحنا الخالدة بعد هذه الحياة يجب أن يفضّل بما لا حد له على أي اعتبارات للخسائر الدنيوية والآنية (٩١) .

The Baptized Turk, or Narrative of the happy Conversian of Signior Rigep (*) and of his Admission unto Baptism by Mr. Gunning at Excester-house ...Dandulo . Chapel the 8 th of Novemb.1657

لقد أقنع العقلُ المتنصرَ أنه يجب أن يتجرد من الإسلام وأن يعتنق الدين المسيحى الأكثر عقلانية – حتى وإن أدى هذا التجرد إلى أذى ، وقد أكد وورمسترى أن تحول هذا الرجل لن يعود عليه بأى كسب مادى ، على نقيض كثير من المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام لكسب مالىّ من ردتهم ، بل إنه سيحرمه من عائلته وبلده ، ثم إن المسيحية أرجح فى العقل من أن يضحى بها من أجل أسباب شخصية .

وقد نظر وورمسترى إلى تنصر المسلم فى إطار أخروى ، وأنه بشير خير لكنيسة إنجلترا فى " أيام السوء هذه " ، فقد ساعد على تعزيز مملكة يسوع المسيح ، وسيشجع آخرين على أن يحذوا حذوه ، وبذلك يزيد " قطيع الرب يسوع المسيح " (٩٢) ، وقد اغتنم وورمسترى الفرصة للنيل من أبناء ملته الذين يحيون حياة خليعة تتعارض مع تعاليم الكنيسة ، والذين يصدون بسلوكهم الشرير المسلمين عن اعتناق المسيحية ، وحذرهم من العقاب الذى يُنتظر فى يوم الرب : " إننى مقتنع بأن شر المسيحيين سيكون فى اليوم الآخر مشحوناً بخسارة سائر العالم وتنديدهم " (٩٣) ، وكان التحول فى نظر وورمسترى بشيراً بتحرر الكنيسة من الأسر وبداية عصرها الجديد – وهى بداية لا يريدها لها أعداؤها ، فلا عجب إذا كان بعض المتنقِّصين يحاولون " إفساد ونسف قيمة العمل الذى تم بحمد الله على هذا المتحول " (٩٤) ، وكون التحول قد تم فى الملة الأنجليكانية برهان على أن كنيسة إنجلترا هى وحدها التى أرست قواعدها على رعاية الله ومعقولية العقيدة المسيحية ، ومضى وورمسترى يحث قراءه على أن يتعلموا من المتحول شيئاً عن الإسلام للرد عليه بصورة عقلانية : " كل قناعة ترمى إلى إقناع ، ويجب أن تستمد قوتها من بعض الحقائق المسلّم بها والمتفق عليها " (٩٥) ، وعلى هذا النحو فقط يستطيع البروتستانت أن يحققوا رغبة الله فى تنصير المسلمين ، وعلى هذا النحو فقط يستطيعون الخلاص من غضب الله " فى اليوم الآخر " .

ولا بد أن تنصر دندولو أثار حزب كرومول كثيراً ، لأنه نذير آخرة الأنجليكان لا القديسين ، ويبرهن على جاذبية كنيسة إنجلترا للمسلمين دون المذاهب الطائفية ، ونتيجة لذلك تبع تحول دندولو بحث حثيث عن مسلم يتنصر متبعاً المسيحية البيوريتانية وينضم إلى حزب كرومول ، وتبين أن المتنصر إدارى عثمانى من نيغروبنط اسمه " يوسف " تنصّر وعمّد فى ٣٠ كانون الثانى (يناير) ١٦٥٩ ، وجاء فى الموعظة التى

ألقيت بمناسبة تعميده أن تعليم الخيوسى [نسبة إلى جزيرة خيوس] التركى كان جاريًا منذ سنتين على يد جون ديورى بتكليف من أولفر كرومول " طيب الذكر " ، ولهذا أطلق عليه بعد تعميده اسم " رتشرد كريستوفيلوس " Richard Christophilus ، وواضح أن اسمه الأول كان على اسم رتشرد بن كرومول .

وكانت ترتيبات تنصيره الرسمى واسعة جدًا ، فقد طلب السكرتير ثيرلو الذى كان كبير جامعى الاستخبارات للكومنولث ، نصيحة جون ديورى حول كيفية إجراء التنصير ، وكان تنصير المذكور نصرًا للعلاقات العامة فى الكومنولث لأن من شأنه أن يغطى على مجد المتنصر الأنجليكانى ، وكان أيضًا تأكيدًا للأمر الواقع ، وفى ١٦ كانون الأول (ديسمبر) ١٦٥٨ كتب ديورى إلى ثيرلو أن يسمح للمتنصر باتخاذ اسم رتشرد ، وأوصى " أن يشهد تحوله بعض المرموقين الذين يتكلمون الفرنسية " ثم " يسمح له بالدخول " إلى حضرة الحامى ، وأن يكون الاحتفال بتنصيره مفتوحًا للمحليين والعالميين طالما أن المتنصر " لا يخجل من إعلان تخليه عن اسم محمد على رؤوس الأشهاد ، ولأنه كان ذا صفة عامة فى بلده فلا بأس أن يعرف بتنصره أبناء بلده " ، وأن يعقد احتفال فى كنيسة فى حدائق كوفنت يوم أحد ، لضمان حضور جمهور كبير ، وأنه

> **قبل أن يصب الماء على رأسه أو يغمس رأسه فى الماء (وهو ما يمكن أن يتم فى إناء كبير) يجب أن يعترف بإيمانه بعقيدته وأن يجيب عن أسئلة تلقى عليه حول الدوافع التى أغرته بإلحاق نفسه بالمسيح .**

وينبغى أن يقام الحفل فى أقرب وقت ممكن لأن المتنصر لا يتلقى تهديدات وحسب ، وإنما أخذ رجل " فى أردية يسوعى " يحاول إقناعه وتقديم العروض إليه (٩٦) .

وقد اتبع ثيرلو نصيحة ديورى بحذافيرها ، وفى الحقيقة فإن ديورى كان قد بدأ استعداداته للمناسبة ، لأنه قبل ثلاثة أيام من الكتابة إلى ثيرلو كان قد عمل ترتيبًا للحصول على شهادة على صدق يوسف فى إقباله على العقيدة المسيحية من شخصية سويدية مرموقة كان لها معرفة بالمتنصر أيام كانت فى استامبول ، ولا شك أن ديورى وحلقته كانوا يرون فى تنصر المذكور نصرًا كبيرًا لمثل كومينيوس وقضية كرومول على المذهب الأنجليكانى ، ولهذا فإن الموعظة التى ألقيت فيما بعد بهذه المناسبة ركزت على

كون يوسف شخصية لها أهميتها ، وذكرت بازدراء " آخرين " تنصروا من قبل فى لندن (دندولو؟) ، وكان أتباع كرومول حريصين على أن يثبتوا سمو أهمية متنصرهم إذ شهد عليه نبلاء أوروبيون ، وهو نفسه من النبلاء ، وأنه لم يتنصر هربًا من العقاب على جريمة اقترفها ضد أبناء ملته ، وتتضمن " نسخة الشهادة بشأن رتشرد كريستوفيلوس مترجمة عن اللاتينية " تاريخ رغبة يوسف فى التنصر وتؤكد إخلاصه :

أنا ، بندكتوس سكتى Benedictus Skyytte بارون دودرهوف ، لورد غرونسيو ، موربى ، سكيتنهولم ، الفارس السناتور فى مملكة السويد ، مستشار المحكمة العليا ، رئيس جامعة دوربت فى ليفلاند ، أشهد بأنى قبل ثمانى سنوات ، عندما كنت فى حاضرة الإمبراطورية العثمانية مقيمًا لأكثر من نصف سنة ، أننى كنت أستعمل طوال ذلك الوقت بيت أحد كبار المسئولين فى الإمبراطورية ، اسمه مراد ، القبطان العام فى البحر الأسود ، وهو كما علمت متحدر من عائلة مرموقة جدًا من دوقات نيغروبنط الذين أصلهم من أسرة كورنارى فى البندقية ، وهناك رأيت ابنه الوحيد الشرعى كذا اللورد رتشرد كريستوفيلوس الذى كان وقتئذ يسمى يوسف الخيوسى .

وإذ رأيته قد تخلى عن طائفة الأتراك ، وبذلك يكون قد تخلى عن ثروة كبيرة وغنية ، واعتنق الدين البروتستانتى ، وأنه قد أحرز تقدمًا كبيرًا فى المذهب والحياة ، فإنه جدير بالحب والشرف والمساعدة ، ومعونة جميع البروتستانت الذين لديهم شىء من التقوى أو الشرف ، وإشهادًا على ذلك وقعت باسمى وخاتمى ، أعطيت فى لندن ١٣ كانون الأول (ديسمبر) ١٦٥٩ .

بندكتوس سكتى (٧٩)

وبعد تنصير يوسف ظهرت نشرة كتب فيها ديورى " إلى القارئ المسيحى " كيف وجد فى هذا التنصر علامة من " فعل الله " بإنجلترا (٩٨) ، وأبرز أن المتنصر لم يجد الكاثوليكية أو الأنجليكانية أو الكويكرية مقبولة ، وإنما بدلاً من ذلك فإنه التقى فى باريس عربيين تحولا إلى البروتستانتية ، ومنهما تعرف إلى المسيحية الإنجليزية – طبعًا المسيحية البيوريتانية – ثم سافر إلى لندن حيث حصل على مسكن وتعلم شيئًا

من الإنجليزية ثم عمّد ، ومع ازدياد معرفة ديورى بالمتنصر أخذ يعجب به كنموذج للإيمان المسيحى .

وفى التقرير الذى تلا مقدمة ديورى ، تحدث توماس وايت Thomas White ، وهو واعظ من كنيسة سانت أندروز فى هولبورن ، وندد بالإسلام ولكنه امتدح إمكانيات المسلمين الدينية ، وكان لدى يوسف " معرفة فكرية ضئيلة بالمسيحية " ، ولكنه كان لديه استعداد للإيمان يفوق ما لدى المسيحيين من " معرفة تأملية " جوفاء (٩٩) ، وأكد وايت مرة أخرى أن التركى كان ذا مكانة اجتماعية عالية ، وأنه رجل " ليس عادياً فى النشأة والتعليم " ، وأنه كان مستعداً للتخلى عن " ممتلكاته وبلده " من أجل المسيح (١٠٠) ، إنه " متنصر نبيل " ، وهو الرجل الجديد فى عصر المسيح الذهبى ، وكان وايت ينتظر العصر الألفى المجيد ، مثلما كان ينتظره ديورى وهارتلب وكومينيوس ، ويرى أن المتنصر يمثل الحيوية التى تبشر بالعصر الجديد لملكة المسيح : إن العصر الألفى المجيد قريب لأن تنصير المسلمين آخذ طريقه ، وما كان يهم وايت على وجه التخصيص فى المسلم المتنصر هو أنه نشأ لا يعرف " العهد الجديد " وتلقى كلمة الله وهى جديدة عليه ، وهكذا كان مثل

> **آدم الذى خلق وأحضر إلى الجنة ، وكان عنده من حدة الإحساس والفهم أنه رأى بهاء الشمس واتساع السماوات ، وشاهد الأرض بكل جمالها ، وسمع ألحان الطير ، ولم يكن رأى شيئًا من ذلك من قبل ، وكانت لديه المقدرة على إدراك حكمة الله فى تشكيلها وخلقها ، وعرف نعمة الله فى فوائدها (١٠١) .**

لقد كان رتشرد كريستوفيلوس – عند وايت – آدم قبل الهبوط ، ممتلئًا بالنور والحكمة ، ويخطو فى مملكة القديسين فى الآخرة ، ولهذا أنهى مقالته بالإشارة إلى العصر الألفى الذى يبشر به تنصير المسلمين ، وقد عبر عن أمله فى أن يكون المتنصر رسولاً للمسيح إلى رعيته ، وأضاف أن تحول الأتراك مقدمة لتحول اليهود والوثنيين ، وكل ذلك يؤدى إلى " حصاد " مملكة العصر الألفى ، واختتم وايت مقالته بقوله :

> **نرجو أن يكون الله قد أعد بهذه الوسيلة طريقًا لتحويل اليهود وغير اليهود بما فيهم الأتراك الذين كان منهم هذا الرجل ، وآخرين ، الثمار الأولى ، ونأمل أن يكون فيما بعد " حصادًا " كاملاً (١٠٢) .**

وقد استرعى تنصّر يوسف اهتمام جون ورذنغتن ، فسأل عنه هارتلب ، وفى ٢٢ شباط (فبراير) ١٦٥٩ اعتذر هارتلب أن التفاصيل الكاملة لم تصله :

قصة ر. كريستوفيلوس لم يُعد طبعها مع زيادات ، ولكن المستر ديورى يستطيع أن يعطيني وصفًا لها ، وهل ر. كريستوفيلوس يعرف القرآن والسنة وما أشبه ذلك من الكتب (١٠٣) .

وبعد التنصّر أخذ رتشرد كريستوفيلوس يتلقى معونات مالية من سلطات الكومنولث ، ففى ١٢ أيار (مايو) ١٦٥٩ تلقى " يوسف الخيوسى التركى " جنيهين ، وفى ٥ تشرين الأول (أكتوبر) ١٦٥٩ وجد سجل كتب فيه " يدفع أربعون شلنًا فى الأسبوع إلى ر. كريستوفيلوس الخيوسى التركى حتى إشعار آخر وبأثر رجعى اعتبارًا من ٧ أيار (مايو) الماضى " (١٠٤) ، وفى ٧ آب (أغسطس) ١٦٦٠ ، أى بعد بضعة أشهر من عودة شارل الثانى " دفعت خزينة الملك إلى اللورد رتشرد كريستوفيلوس ، الذى تحول من التركية إلى المسيحية ، مبلغ ٥٠ جنيهًا فى الحال و٤٠ شلنًا فى الأسبوع " (١٠٥) ، وكانت الملكية العائدة سعيدة بهذا المتنصر قدر ما كان نظام الكومنولث ، ولكن الأثر الألفى للتنصر تبدد فى ظل الملك الأنجليكانى ، كما انتهت الإشارات إلى كريستوفيلوس فى المصادر الإنجليزية .

وبينما كان تنصر الاثنين – دندولو و يوسف – إثباتًا لصحة الآخرة عند كل من الحزبين الدينيين اللذين تبنياهما ، فإن تركيز وورمسترى ووايت على العقل كأداة للتحويل يبين أهمية تراث كومينيوس فى تاريخ خطاب إنجلترا مع الإسلام ، وفى رسالة إلى الليدى رانلاغ Lady Ranelagh كتب جون بيل John Beale ، أحد أفراد حلقة هارتلب ، يقول :

كثيرًا ما تراءى لى أن ثمة شرارة روحية موجودة فى صدور اليهود والمحمديين والبابويين والبرسبتيريين وجميع أصناف المسيحيين المتحمسين ، وهذه الشرارة (عندما ينفخ عليها روح الله بقوة) ستضىء كالبرق فجأة العالم كله بمجد الله (١٠٦) .

وكان العقل هو المرتكز فى الخطاب المتبادل بين المبشرين المسيحيين والمسلمين فى القرن السابع عشر ، لأن العقل كان السبيل الوحيد الذى يمكن أن يكون فيه انسجام بين جماعتين دينيتين ، وبغير ذلك فإن موقف الإنجليز تجاه المسلمين كان منطلقه القدح

والطعن ، وعندما كان البريطانيون يحاولون تحويل اليهود كانوا يطلبون منهم الرجوع إلى نبوءات " العهد القديم " التى كان يقبل بها الطرفان ، وكانوا يطلبون منهم أن يروا فى " العهد الجديد " تحقيقًا للوعود المتعلقة بالمسيح المنتظر ، فإن لم يروا وصفوا " بالعمى " ، ولم يكن الإنجيليون الإنجليز يرون أن بينهم وبين المسلمين خلفية تاريخية مشتركة ولا كتاباً مشتركًا يقبل به الطرفان ، فيسوع أدى رسالته بين يهود الكتاب المقدس الذين يعرفهم القارئ الإنجليزى معرفة وثيقة ، أما محمد فإنه أدى رسالته بين قبائل العرب الغريبين تمامًا عن اللاهوت الإنجليزى ، ولذا فإن السبيل الرئيسى للتعامل مع المسلمين هو من خلال العقل (العقل الذى حاول بإصرار اكتشاف الخطيئة الأصلية ، حسب مذهب أغسطين ، فى القرآن) ، وإذا رفض المسلمون الاعتراف بالتفوق الفكرى للمسيحية رموا " باللاعقلانية " .

وكان البريطانيون عندما يواجهون اليهود يدعون إلى الإيمان برؤيا " العهد الجديد " ، أما مع المسلمين فكانوا يحاولون إيضاح معقولية هذه الرؤيا بالتعليم المتأنى – وهو شىء لم يكن المسيحيون المتحولون إلى الإسلام يبدون فى حاجة إليه فى نظر الكتّاب المسيحيين ، وقد ذكر مراراً كيف أن المسلمين يتطلبون القليل ممن يرغب فى أن " يصير تركيًا " – وهو أن يقول " الشهادة " ، وكان المراقبون المسيحيون يرون أن قول " الشهادة " ، وكثيراً ما تكون مكتوبة بصورة غير صحيحة ، يبين أن المتحول لا يطبق شيئًا من مفهومه للإسلام ، لأنه ليس ثمة عمق دينى يفهم فى الإسلام أصلاً ، وكان التحول إلى الإسلام هينًا لأن الإسلام نفسه هين ، وفى سنة ١٦٢٠ وصف روبرت وذرز العذارى المسيحيات " اللاتى يحولن إلى " التركية " بعد إدخالهن السراى ، ولا يقمن بشىء سوى رفع السبابة " والشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (١٠٧) ، وسهولة التحول إلى الإسلام كانت تبدو تأييداً للرأى المسيحى القائل بأن الإسلام دين ليس له أسس فكرية ، وبعد ثلاثة أرباع القرن لاحظ جوزف بتس أن المسيحى الذى يبدى رغبة فى اعتناق الإسلام يقبل فى الحال ، " دون أن يطلب منه أى سبب لقيامه بذلك " (١٠٨) .

وفى المقابل فإن الكتّاب فى إنجلترا كانوا يصرون على أن المسيحية تتطلب من المسلمين [الراغبين فى التنصر] إعداداً فكريًا وروحيًا جاداً ، وقد ذكر ديورى فى " مقدمته " أن يوسف أمضى مدة طويلة فى الدرس قبل أن يتم تعميده ، وأكد بيتر

غننغ أيضًا الحاجة إلى التعليم ، وأعلن أن " ديننا ونظامنا لا يسمحان بهذه السرعة فى مثل هذه المسألة الخطيرة " (التحول) ، وكان هانمر قد أثار هذه النقطة أيضًا ، وكانت هذه الفكرة قائمة على الافتراض بأن المسلمين يشاركون المسيحيين وسائر البشر فى " مبادئ العقل والدين " (١٠٩) ، فالمسلمون يؤمنون بالله ولكن لديهم معلومات خاطئة عنه ، فهم محتاجون إلى التعليم عقليًا ، وقد كتب " جنتلمان " مجهول فى سنة ١٦٨٧ : " لديهم إحساس عظيم بالله ، ولكن النور الطبيعى لديهم ضعيف " (١١٠) ، ولهذا فإنهم يحتاجون إلى التلقين المتأنى .

وهذا التأكيد على العقلانية ربما كان حائلاً دون فهم المسيحيين للإسلام ، ومن الواضح أن اللاهوتيين المسيحيين أساءوا تمامًا فهم طبيعة الدخول فى الإسلام : فالعقيدة الإسلامية تنادى بأن الإنسانية جمعاء تحدّرت من آدم وحواء ، وأنهم يولدون مسلمين – من حيث التسليم لله – فالذين ضلوا عن التسليم لله يحتاجون فقط إلى التذكير " بالصراط المستقيم " ، وعندئذ يعودون فوراً إلى التقرب إلى الله ، والدخول فى الإسلام ليس إلا تذكرة بالله الذى يبقى الفرد والإنسانية كلها على الدوام خاضعة له ، أما العقيدة المسيحية فإنها تقول – من الناحية الأخرى – إن الخطيئة غيرت طبيعة الإنسان تغييراً تامًا ساحقًا حتى فقد الإنسان – بعد الهبوط – إنسانيته الكاملة وشبهه بالله ، والعودة إلى الله فى المذهبين الكاثوليكى والبروتستانتى تتطلب من الانسان العودة إلى إنسانيته التى لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال الإدراك الواعى للخطيئة الفردية وقبول تخليص المسيح – الذى يتم للمسيحيين بالقربان المقدس – وبينما يكون دخول الإسلام تذكّراً لله الذى نُسى بسبب ضعف الإنسان ، فإن دخول المسيحية يقتضى استعادة إنسانية الفرد التى انحطت نتيجة للابتعاد المتكبر عن الله ، وباعتبار التحول فعلاً " عقلانيًا " فإن الكتّاب البروتستانت يخاطبون المسلمين من منظور مسيحى يشوه الإسلام تشويهًا كاملاً ، وقد تجاهل الكتّاب أيضًا الجانب الأعمق والأشد حرارة فى التجربة الإلهية العليا التى تنضوى فيها معرفة الإنسانية بالقداسة .

كان خلال الفترة موضوع الدراسة كلها اهتمام عميق فى إنجلترا بتحويل المسلمين إلى المسيحية ، ولكن حظه من النجاح كان قليلاً ، ومع نهاية القرن السابع عشر أخذ هذا الاهتمام يتضاءل بعد أن أخذ المسلمون يزورون لندن لمختلف الأسباب :

فى سنة ١٧٢٥ قال جون وندس " لقد اعتدنا رؤية مواطنيها [مراكش] فى شوارعنا " (١١١) ، ولعل زيادة الألفة مع المسلمين قد خففت من حدة الحماسة لتنصيرهم ، يضاف إلى ذلك أن المسيحية فى العهد الجورجى كانت رغبتها فى الحصول على مساعدة المسلمين ضد تيارات الإلحاد والإيمان العقلى المتزايدة أشد من رغبتها فى زعزعة الإسلام : هناك كتابات كثيرة فى القرن الثامن عشر تبين أن المسيحيين اتجهوا إلى الموروث الإسلامى لمحاربة حجج أصحاب المذهب الطبيعى وشك أتباع هيوم (١١٢) ، فلا عجب فى أنه كلما ذكر تنصر مسلم كان المتنصر يبدو خياليًا أكثر منه حقيقيًا : فالمسلم " المتنصر " كان " تكلفًا " مسيحيًا الغرض منه ليس النيل من الدين المرتد عنه وهو الإسلام ، وإنما شجب الانقسامات والخلافات الطائفية في المسيحية ، وبعد فقدان الدفع الأخروى للتبشير بالإنجيل ، وبعد أن أصبح الاهتمام بالتنصير دون الاهتمام بالمزايا التجارية ، تجاهلت بريطانيا مهمة التبشير " بالعهد الجديد " بين مسلمى شرق المتوسط ، ولم تضع الكنائس الأنجليكانية والبرسبتيرية فى إنجلترا واسكتلندة إلى جانب المؤسسات المالية واللاهوتية - إيديولوجية لتنصير المسلمين (واليهود) فى الشرق الأوسط إلا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وفى ذلك الوقت أصبح تنصير المسلمين واليهود جزءًا من الاستراتيجية الإمبريالية لبريطانيا .

هوامش الفصل الرابع

[1] Alan Baragona, "The Depiction of Paganism and Islam in the Fourteenth-Century English Romances of Charlemagne, Troy and Alexander" (unpublished Ph.D. dissertation, Chapel Hill, 1989), p. 105; see also for continental literature that influenced England, C. Meredith Jones, "The Conventional Saracen of the Songs of Geste," *Speculum*, 17 (1942): 201–225.

[2] Kedar, *Crusade and Mission*, chapter 1; Robert I. Burns, "Christian–Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion," *American Historical Review*, 76 (1971): 1386–1434; Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960) which includes a detailed bibliography on this subject. For Kempe and Hilton, see Schwoebel, *Shadow of the Crescent*, pp. 221–222.

[3] De Worde, *Treatyse of the Turkes Lawe*, Aiii r and Aiiii v. See the brief examination of this text by C. F. Beckingham, "Misconceptions of Islam: Medieval and Modern," *Journal of the Royal Society of Arts*, vol. 124 (1976): 606–611.

[4] On the continent, the Spaniard Juan Luis Vives and the Frenchman Guillaume Postel advocated the study of Arabic for the purpose of converting the Muslims: see William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), chapter 6, "The Church and the World." The influence of the latter was strongly felt in seventeenth-century England. See the statement by Hartlib: "Postellus was one of the greatest scholars in his time ... He shows also contra vulgarem opinionem, how that Mahomet was no such meane person but a great and learned Prince which is verisimilius," *HP* 30/4/4. The statement was made in 1640.

[5] Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923* (London: Cambridge University Press, 1983), p. 87.

[6] *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, pp. 255 ff. [7] *Ibid.*, vol. IX, p. 52.

[8] As late as 1687, the evangelistic success of the Jesuits in the domain of the "Mogol" was still being noted: see *A Seasonable Prospect*, p. 23: "Here the Jesuits have a liberty to convert."

[9] For a detailed study of England's relations with Turkey during the Elizabethan period, see Albert Lindsay Rowland, *England and Turkey: The Rise of Diplomatic and Commercial Relations* (New York: Burt Franklin, 1968, first publ. 1924).

[10] Hakluyt, *Navigations*, vol. III, p. 8.

[11] For the ambassadorial ties between England and the High Porte, see Arthur Leon Horniker, "William Harborne and the Beginning of Anglo-Turkish Diplomatic and Commercial Relations," *Journal of Modern History*, 14 (1942): 289–316; Susan Skilliter, "William Harborne, the First English Ambassador 1583–1588," in *Four Centuries of Turco-British Relations*, eds. William Hale and Ali Ihsan Bagis (London: Eothen Press, 1984), pp. 10–25 and the extensive account of Harborne's correspondence and transactions by Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578–1582* (London: Oxford University Press, 1977); see also chapter 1 in D'Amico, *The Moor*, for relations with North Africa.

[12] Rowland, *England and Turkey*, p. 50 and all of chapter 4.

[13] Conyers Read, *Mr. Secretary Walsingham and the Policy of Queen Elizabeth*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1925, repr. 1967), vol. III, pp. 225–230.

[14] See also for the Queen's anti-Catholicism and for her approximation of Protestantism with Islam the letter by Elizabeth to Mustafa Beg on October 25, 1579 in Skilliter, *William Harborne*, pp. 73–75. Meanwhile, the English ambassador in Istanbul confirmed this anti-Papal position by denouncing Catholic rituals, see Rowland, *England and Turkey*, pp. 55, 126–127.

[15] Vaughan, *Europe and the Turk*, p. 167.

[16] Gillespie, *The Influence of Oversea Expansion*, pp. 146–147; 138–139. Thomas Shirley was angry at this trade and denounced it vehemently, *Discours*, p. 9.

[17] *C.S.P. Foreign, Elizabeth, 1578–1579*, ed. Arthur John Butler (London: His Majesty's Stationery Office, 1903, rep. 1966), vol. XIII, p. 476.

[18] *The Fugger News-Letters, Second Series*, ed. von Klarwill, p. 164.

[19] *The Works of Francis Bacon*, 14 vols., ed. James Spedding et al. (London: Longmans, 1889), vol. VIII, p. 204.

[20] H. G. Rosedale, *Queen Elizabeth and the Levant Company* (London, 1904), pp. 2–3; see also S. A. Skilliter, "Three Letters from the Ottoman 'Sultana' Safiye to Queen Elizabeth I," in *Documents from Islamic Chanceries*, ed. S. M. Stern (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), pp. 129–157. For the influence of Safiyya on the Sultan, see Kinross, *The Ottoman Centuries*, p. 275.

[21] Thomas White, *A True Relation of the Conversion and Baptism of Isuf the Turkish Chaous, Named Richard Christophilus In the presence of a full Congregation, Jan. 30 1658 in Covent-Garden where Mr. Manton is Minister* (1658), A3 r–v.

[22] Thomas Warmstry, *The Baptized Turk, or a Narrative of the happy Conversion of Signior Rigep Dandulo* (1658), p. 121.

[23] Meredith Hanmer, *The Baptizing of a Turke: A Sermon preached at the Hospitall of Saint Katherin, adioyning unto her Maiesties Towne the 2. October 1586. at the Baptizing of one Chinano a Turke, borne at Nigropontus* (1586), and "The Epistle Dedicatorie."

[24] Foxe, *Acts and Monuments*, vol. IV, p. 92. See also William Lithgow, *A Most Delectable ... Discourse:* "Nigroponti was formerly called Euboea," G3 r.

[25] *Venetian State Papers, 1581–91*, p. 149. See also chapter 11, "Turks, Moors, Blacks, and Others in Drake's West Indian Voyage," in David B. Quinn, *Explorers and Colonies: America, 1500–1625* (London: The Hambledon Press, 1990), pp. 197–205.

[26] *C.S.P. Domestic, Elizabeth, 1591*, vol. III, pp. 109–110.

[27] G. B. Harrison, *An Elizabethan Journal* (New York: Cosmopolitan Book Corporation, 1929), p. 92.

[28] *The Great bragge & challenge of M. Champion a Iesuite, commonlye called Edmund Campion, latelye arriued in Englande* (1581), preface.

[29] Hanmer, *Baptizing of a Turke*, F1 v, B1 r, "The Epistle Dedicatorie."

[30] See the article on him in *D.N.B.* [31] Hanmer, *Baptizing of a Turke*, A4 r.

[32] *Ibid.*, 5 r. [33] *Ibid.*, 3 v; 5 r. [34] *Ibid.*, F1 r. [35] *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, p. 427.

[36] Three views have prevailed in *Othello* criticism about the Moor's religion: he was a Muslim (Thomas Rymer, 1693), a Christian (Charles Gildon, 1694, and Samuel Chew, 1937) or a convert from Islam to Christianity: *Shakespeare The Critical Heritage*, ed. Brian Vickers (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1976), vol. II, pp. 23 and 74. The last view was proposed by A. W. Schlegel who stated in his *Lectures* of 1815 that the Italian source which Shakespeare relied on for the plot of *Othello*, Cinthio, had presented the protagonist as "a baptized Saracen of the northern coast of Africa": August Wilhelm Schlegel, *Lectures on Dramatic Art and Literature*, 2 vols. (1815), vol. II, p. 189.

[37] *C.S.P. Domestic, James I, 1603–1610*, vol. VIII, p. 216. For Shakespeare and Africanus, see Lois Whitney, "Did Shakespeare Know 'Leo Africanus'?" *PMLA*, 37 (1922): 470–483; for Othello as a Morisco, see Barbara Everett, "'Spanish' Othello: The making of Shakespeare's Moor," *Shakespeare Survey*, 35 (1982): 101–112.

[38] Robert Greene, *The Life and Complete Works in Prose and Verse of Robert Greene*, 15 vols., ed. Alexander B. Grosart (New York: Russell and Russell, 1964), vol. XIV, p. 274, l. 1283.

[39] Lady Mary Wroth, *The First Part of the Countess of Montgomery's Urania*, ed. Josephine A. Roberts (Binghamton, NY: Mediaeval & Renaissance Texts & Studies, 1995), p. 170.

[40] *The Works of Robert Davenport*, 3 vols., ed. A. H. Bullen (New York and London: Benjamin Blom, 1964, first publ. 1890), vol. III, act 5, scene 1.

[41] George Manwaring, *A True Discourse* in *Sir Anthony Sherley*, ed. Ross, p. 225; for an edition of the play see Sha'ban, "The Mohammedan World"; Kellet, *A Returne from Argier*, pp. 20–21.

[42] *Extraordinary Newes from Constantinople November the 27. 1641* (1641), p. 9.

[43] *C.S.P. Foreign, Elizabeth I, 1581–1582*, vol. XV, p. 49.

[44] *The Fugger News-Letters, First Series*, p. 243 and the account in *Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic, 1560–1604*, trans. and ed. G. Le Strange (New York and London: Harper & Brothers, 1926), chapter 6.

[45] *C.S.P. Colonial, East Indies, China and Japan, 1513–1516*, ed. W. Noel Sainsbury (London, 1862), p. 172; *C.S.P. Colonial, 1617–1621*, p. 293.

[46] *The Diary of John Evelyn*, vol. II, p. 386.

[47] For Muslim converts among the Eastern Christians, see the references in Hasluck, *Christianity and Islam*, vol. II, chapter 35.

[48] *The Diary of John Evelyn*, vol. III, p. 303; see also Worthington, *The Diary*, vol. II, pp. 320–323 and the *D.N.B.* article on Basire.

[49] *The Journal of George Fox*, 2 vols., ed. Norman Penny (Cambridge: Cambridge University Press, 1911, repr. 1952), vol. II, p. 338.

[50] William Sewel, *The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People Called Quakers*, 2 vols. (New York, 1844), vol. I, p. 219. See also Blount, *A Voyage*, p. 109 for a similar view: "I often was helpt by Turkes, and Renegadoes, against the malice of their ['Romish'] Christians."

[51] The Quakers were not alone in complaining about the bigotry of Catholics – particularly of Franciscan friars: native Christian Arabs in Palestine did so too: see Frazee, *Catholics and Sultans*, pp. 145–146.

[52] Thomas Birch, *A Collection of the State Papers of John Thurloe, Esq.*, 7 vols. (London, 1742), vol. VII, p. 32; Sewel, *The History of the ... Quakers*, vol. I, pp. 219–223; William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961, first publ. 1912), pp. 418–423.

[53] Fox, *A Battle-Door for Teachers and Professors to Learn Singular and Plural. You to Many, and thou to One; Singular one, Thou; Plural many, You* (1660), pp. 77–88.

[54] Fox, *A Collection of Many Select and Christian Epistles, Letters, and Testimonies* in *Works* (Philadelphia, 1831), vol. VIII, p. 237.

[55] John Perrot, *A Visitation of Love and Gentle Greeting of the Turk, and tender tryal of his thoughts for God* (1660), pp. 4, 12–13.

[56] John Covel, *Extracts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670–1679* in *Early Voyages and Travels in the Levant*, ed. J. Theodore Bent (New York: Burt Franklin, 1964, first publ. 1893), p. xxv.

[57] *The Blessed Openings of a Day of good Things to the Turks* (1661), p. 4.

[58] *Ibid.*, p. 8.

[59] George Fox, *To the Great Turk and the King at Argiers* (1680), pp. 15–20.

[60] Daniel Baker, *A Clear Voice of Truth Sounded forth* (1662), pp. 28–29 and pp. 11, 26.

[61] Elias Wilson, *Strange and Wonderful News from Italy, or a True and Impartial Relation of the Travels, Adventures and Martyrdome of four eminent Quakers of York-shire* (1673), p. 7. It is important to note here that the Hanafi school of Islamic jurisprudence which was adopted by the Ottomans is willing to exercise "patience" when non-Muslims blaspheme against Islam; had these Quakers behaved similarly in North Africa, where the Maliki school prevailed, and which was stricter in its codes than the Hanafi, the Quakers would not have had a second chance of blaspheming the Prophet.

[62] *Ibid.* Veryard mentioned the preaching of these Quakers in Rome but did not allude to their visit to Istanbul: *An Account*, p. 187.

[63] Samuel Tuke, *Account of the Slavery of Friends in the Barbary States, towards the Close of the Seventeenth Century* (London: Edward Marsh, 1848), p. 13.

[64] William Penn, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe*, "Titlepage," (1693). It is possible to detect a similar hope – at least for peaceful commercial intercourse between England and the Ottomans

– in Rycaut's work: see the study by C. J. Heywood, "Sir Paul Rycaut, A Seventeenth-Century Observer of the Ottoman State: Notes for a Study," in *English and Continental Views of the Ottoman Empire, 1500–1800*, introd. G. E. von Grunebaum (Los Angeles: University of California Press, 1972), esp. p. 55.

[65] Sebastian Franck, *A Letter to John Campanus* (1531) in *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George Huntston Williams (Philadelphia: Westminster Press, 1957), p. 150; see also Robert H. Schwoebel, "Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks," *Studies in the Renaissance*, 12 (1965): 164–187 and E. J. Furcha, "'Turks and Heathens Are Our Kin'· The Notion of Tolerance in the Works of Hans Denck and Sebastian Franck," in *Difference & Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, eds. Cary J. Nederman and John Christian Laursen (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996), pp. 83–99.

[66] S. Hutin, *Les Disciples Anglais de Jacob Boehme* (Paris: Editions Denoel, 1960); Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (London: Macmillan & Co., 1928, first publ. 1914), chapter 12.

[67] *The Testimony of William Erbery*, pp. 333–334.

[68] H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change* (London: Macmillan, 1972, 2nd edn.), chapter 5.

[69] Before the battle of Mohacs in 1526, the Protestant Diets resisted helping the Catholic King Louis against the Turks because they viewed the Pope and not the Sultan as their chief enemy: Kinross, *The Ottoman Centuries*, p. 185.

[70] *Ibid.*, p. 193; Cole, *The Ottoman Impact*, pp. 87–88.

[71] For Comenius's fear of the Turks, see his letter to Samuel Hartlib: "Turca christiani orbis ostia non pulsat, sed occupat" (October 1660) in Worthington, *The Diary*, vol. 1, p. 227. But Comenius feared the Pope more than the Turk: see *A Generall Table of Europe, representing The Present and Future State thereof . . . From the Prophecies of the three late German Prophets, KOTTERUS, CHRISTINA, AND DRABICUS* (1670), pp. 116–160.

[72] John Amos Komensky, *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*, ed. and trans. Count Lutzow (New York, E. P. Dutton & Co. 1901, repr. 1971), pp. 168–170.

[73] John Amos Comenius, *A Reformation of Schooles, Designed in Two excellent Treatises* (1642), p. 33.

[74] For Comenius's familiarity with the *Fama*, see Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, chapter 12. For a study of the impact of Andreae, see the extensive introduction in Felix Emil Held, *Christianopolis: An Ideal State of the Seventeenth Century* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1916).

[75] *Orbis Sensualium Pictus* (1685), chap. CXLIX, pp. 306–307.

[76] *The Pampaedia* in *John Amos Comenius on Education*. With an Introduction by Jean Piaget (New York: Teachers College Press, 1967), pp. 192–193. Clenard's work to which reference was being made is, *Nicolai Clenardi Peregrinationum ac de rebus machometicis epistolae elegentissimae* (1550).

[77] John Amos Comenius, *The Way of Light*, trans. E. T. Campagnac (Liverpool: Liverpool University Press, 1938), p. 24.

[78] Comenius, *Methodus XVII*, quoted in John Edward Sadler, *J. A. Comenius and the Concept of Universal Education* (New York: Barnes and Noble, 1966), p. 282. See also Robert Fitzgibbon Young, *Comenius in England* (New York: Arno Press, 1971, first publ. 1932), p. 48. See the letter by Johann Morian to Hartlib (March 24, 1639) where the former describes the attempt to have the *Lingua* translated into Arabic by "einen Arabern" (*HP*, 37/13A). S. S. Laurie, *John Amos Comenius, Bishop of the Moravians* (New York: Burt Franklin Reprints, 1972, first publ. 1892), p. 70 maintains that Comenius learned Turkish in order to prepare a translation of the Bible into that language. But there is no evidence to support this view and the first translation of the Bible into Turkish was prepared by William Seaman, a student of Edward Pococke. Seaman also published a *Grammatica Linguae Turcicae* (Oxford, 1670).

[79] *Revelationes Nicolao Drabicio Moravo in Lux e Tenebris* (1664), p. 473. See "revelation" DCVIII on May 24,

1664, and pp. 472, 493–494, 256.

[80] Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, p. 288.

[81] For a comprehensive study of this subject, see Webster, *The Great Instauration*; see also the introduction by Richard H. Popkin and Thomas F. Wright to John Dury, *The Reformed Librarie-Keeper* (Los Angeles, University of California Press, 1983).

[82] See my forthcoming article on "Alexander Ross" for Hartlib's indifference to, or ignorance of, Ross's translation of the Qur'an.

[83] Worthington, *The Diary*, vol. 1, p. 182.

[84] Johannes Ball, *Catechismus fidei Christianae, Turcicae* (c. 1660). It is noteworthy that in the translation of the word "Christian," both the terms "Maseehi" and "Nasara" are used: the first is the Arabic term which Christian Arabs use about themselves; the second is the Arabic term which Muslims use for Christians.

[85] In *True Religion Explained And defended against ye Archenemies thereof in these times* (1632), Hugo Grotius stated:

It is true indeed, there is not in all men a like capacity or knowledge, and quicke in-sight into all things ... But the divine goodnesse forbids us to thinke that those men may not know and finde the way to eternall salvation ... God hath implanted in the mind of man the power and faculty of understanding (pp. 322–323).

See also Guillaume Postel's rationalist approach toward converting the Muslims, cited by D. P. Walker in *The Ancient Theology* (London: Duckworth, 1972), p. 152. For an extensive study of Postel, see Bouwsma, *Concordia Mundi*, chapter 3.

[86] Worthington, *The Diary*, vol. 1, p. 259; see also pp. 307–308.

[87] *Ibid.*, vol. 1, p. 161. [88] *Ibid.*, vol. 1, pp. 308, 312.

[89] Edward Pococke, *Liturgiae Ecclesiae Anglicanae ... In Linguam Arabicam traductae* (Oxford, 1674), E2 r. Publishing material in Arabic for the purpose of converting Muslims had already been initiated in Rome where the Medici Press published numerous texts between 1590 and 1610: Hamilton, *William Bedwell*, p. 23. See also Robert Jones, "The Medici Oriental Press (Rome 1584–1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe," in Russell, ed., *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers*, pp. 88–109.

[90] John Gauden, *The Love of Truth and Peace* (1641), where Comenius and Hartlib are praised for their "learning, piety and integrity"; see also Hugh Kearney, *Scholars and Gentlemen: Universities and Society in Pre-Industrial Britain, 1500–1700* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970), p. 101.

[91] Warmstry, *The Baptized Turk*, 3 v. [92] *Ibid.*, pp. 1–2. [93] *Ibid.*, p. 16.

[94] *Ibid.*, p. 92. [95] *Ibid.*, p. 101.

[96] Birch, *A Collection of the State Papers of John Thurloe, Esq.*, vol. VII, p. 567.

[97] *HP*, 21/12/1A–2B. It is noteworthy that in 1659, Skytte, who was deeply influenced by Comenius, introduced in London a model for a *Universum Collegium* that would serve as a house for scholars and their families. Did he hope to include Christophilus in that collegium?

[98] White, *A True Relation*, A2 r–2 v.

[99] *Ibid.*, p. 11. [100] *Ibid.*, "To the Reader." [101] *Ibid.*, b2 v. [102] *Ibid.*, p. 85.

[103] Worthington, *The Diary*, vol. 1, p. 182. [104] *C.S.P. Domestic, 1658–1659*, p. 21; *ibid., 1659–60*, p. 242.

[105] *C.S.P. Domestic, Charles II, 1660–1661*, vol. 1, p. 181. [106] *HP*, 27/16/1A.

[107] *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX, pp. 338–339. Withers included a garbled transliteration: "Law illaw-heh il Allawh Muhamedresull Allahw."

[108] Pitts, *Account*, p. 141.

[109] Warmstry, *The Baptized Turk*, p. 4v. See also the rest of the "Postscript" which summarized "the last Conference betwixt Mr. Gunning and Signior Dandulo." In Hanmer's account, interpreters translated the convert's confession of faith to the congregation; in White's account, the preface "To the Reader" included the theological questions which Christophilus had answered. This emphasis on education was not exclusive to Protestant theologians: Muslim conversion to Christianity in Catholic Spain and Italy was also preceded by detailed religious indoctrination. See *Don Juan of Persia* for a reference to "three Persians . . . studying to become Christian converts," p. 287; see also Cervantes, *Don Quixote*, Part I, chapter 37, where Zoraida could only be baptized after "she had first learned all the ceremonies that our Holy Mother Church enjoins," p. 336.

[110] *A Seasonable Prospect*, A2 r.

[111] Windus, *A Journey to Mequinez*, preface.

[112] See el-Mowafy, "Arabia in English Literature," pp. 132 ff; see also the discussions in Pailin, *Attitudes to Other Religions*, and Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*.

الفصل الخامس

الكتابات الأخروية والعرب

" أولاد إسحاق سيتغلبون عليهم [العرب] فى النهاية "

نثانيال هومز : " كشف الرؤيا " (١٦٥٤)

منذ أوائل القرن السادس عشر وحتى حركة الإصلاح المعاكس وانتهاء حرب الثلاثين سنة واجه الكتّاب البروتستانت القوة العسكرية والسياسية للكاثوليكية ، وفى الوقت نفسه لاح لهم الخطر العثمانى إذ أخذت جيوش وأساطيل الإسلام تندفع فى وسط أوروبا وتهاجم القواعد الأمامية فى البحر المتوسط كمالطة وقبرص ورودس ، وفى سياق هذه المواجهة المزدوجة اتجه الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديون إلى الأخرويات – وهى جانب من الخطاب الدينى ينظر فى أحداث الحاضر والمستقبل فى ضوء المجىء الثانى للمسيح كما جاء فى سفرى دانيال ورؤيا يوحنا – وكانت الأخرويات تستخدم فى الخطاب المضاد للإسلام منذ العصور الوسطى ، غير أنها برزت على نطاق واسع خلال حركة الإصلاح الدينى بين اللاهوتيين والوعاظ على حد سواء ، وهى بتركيزها على قرب عودة المسيح مكّنت المجتمعات الكائنة ضمن حركة الإصلاح الدينى من تأكيد دورها الفريد فى تحقيق إرادة الله فى التاريخ – عندما يرفع من اختارهم للمجد ويدمر أعداءهم (١) ، وفى تأويل مارتن لوثر كانت شخصية التركى ترتبط بالعدو البابوى لله – كلاهما عرفا " بالقرن الصغير " عند دانيال و " الوحش " فى " الرؤيا " – وكان لوثر يرى أن مملكة المسيح الأخروية ستسود بعد تدمير الأعداء الكاثوليك و" المحمديين " ،

فقد كتب فى سنة ١٥٢٩ : " عسى ربنا العزيز يسوع المسيح أن يساعد وينزل من السماء مع القضاء الأخير ويضرب الترك والبابا حتى يسويهم بالتراب " (٢) ، واقتداء بلوثر وكلفن وميلانكثون Melanchthon أخذ الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديون ، من مثل جون فوكس ، وتوماس برايتمن Thomas Brightman ، وهيو بروتنBroughton Hugh وتوماس دراكس Thomas Draxeوجوزف ميد Joseph Mede ، وجون نابير John Na-pier ، يؤكدون لقرائهم أن الله سيتجلى بنفسه فى " صهيون الإنجليزية " فور محو أعداء البروتستانتية المخوفين ، وهم الكاثوليك و" المحمديون " ، وفى الحقيقة قلما يذكر الترك والإسلام فى الكتابات الأخروية الإنجليزية فى أوائل العصر الحديث دون أن يذكر بعدهم أو قبلهم مباشرة البابا والكاثوليكية ، وكان الكتّاب يرون أن كلا الدينين ينطويان على أباطيل مشتركة – كتب هيو بروتن سنة ١٥٨٨ (٣) : " إنهما يتسابقان فى الخداع " – وكلاهما يرغبان فى محو المسيحية الخالصة غير الفاسدة فى شكلها البروتستانتى ، وفى الكتابات الأخروية فى إنجلترا بعد الإصلاح الدينى تَشكل تناقض تام لا سبيل إلى تسويته بين المسيحيين البروتستانت وبين المسلمين (والكاثوليك) حتى لم يعد فى طبيعة خطة الله شيء سوى الحرب بينهم .

وإذ كان البروتستانت فى إنجلترا وإسكتلنده وسائر أوروبا يرقبون التقدم العسكرى للعثمانيين أخذوا يعتبرون الآخرة السلاح الوحيد فى أيديهم : وطالما أنهم وسائر العالم المسيحى قد هزموا بصورة عامة فى المعركة ضد المسلمين ، فلم يبق إلا أن يتغلب رب المسيحيين ، ونتيجة لذلك فإن الإشارات التى تحط من شأن الترك وأسلافهم فى الدين ، العرب والسراقنة ، أخذت تدخل فى الخطاب الاجتماعى والسياسى ، وأصبحت ملمحًا منتظمًا فى الكتابات الأخروية والجدلية : فإلى جانب الدجال البابوى وحروب يأجوج ومأجوج ظهر " وحش محمد " و" عقارب ليلة السراقنة " ، وكان فى هذه الفترة بعد الإصلاح الدينى فى التاريخ الإنجليزى أن تحولت العداوة للمسلمين من العقيدة إلى الجنس : وإذا كان فكر العصور الوسطى ، حسبما يقول ليو سبتزر Leo Spitzer ، " قد عرف الكراهية على أساس العقيدة فقط ، لا على أساس الجنس " (٤) فإن بوادر العصر الحديث شهدت تحول هذه الكراهية على أسس عنصرية ، وكما برر بعض اللاهوتيين المسيحيين فى الأمريكتين استعباد السكان الأصليين ، وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر بررت إسبانيا طرد العرب الإسبان (المورسكيين) بدوافع عنصرية ، فإن أولئك اللاهوتيين برروا نسبة

المسلمين – الترك و" السراقنة " العرب الذين نشأ فيهم الإسلام – إلى الشيطان ، فالكتابات الأخروية فى أوائل العصر الحديث تسجل أول تمييز عنصرى ضد المسلمين والعرب فى الفكر الإنجليزى ، ومما هو جدير بالذكر على وجه الخصوص أن هذه الكتابات لم تنحصر فى اللاهوتيين أو المؤولين المنتسبين إلى الجامعات ، وإنما كانت شائعة على نطاق واسع فى المطبوعات وعلى المنابر حتى وصلت إلى قطاع واسع من سكان بريطانيا .

الكتابات الأخروية الإنجليزية والمسلمون

فى الفترة موضوع الدراسة كانت المواعظ والرسائل وشروح الكتاب المقدس التى تؤكد على الآخرة والعصر الألفى تفرق فى المعنى والمضمون بين كلمتى " العرب " و " السراقنة " ، فكانت كلمة " العرب " أو " العربى " تتصل على وجه العموم (مع وجود بعض الاستثناءات) بتراث حضارة الإسلام فى العصور الوسطى ، وهو تراث يرونه غنيًا وغريبًا كما بيّن مارلو وفلتشر Fletcher ، وشكسبير ، وملتن وغيرهم فى كتاباتهم ، أما " السراقنة " فكانت فيما يبدو تثير فى الأذهان على وجه التخصيص أولئك الذين أسسوا الإسلام ونشروه ، ولكن من الناحية التاريخية لم يكن ثمة فرق بين الجماعتين ، كما أكد بدول لقرائه فى " الترجمان العربى -The Arabian Trudg man ، ولكن العديد من الكتّاب الإنجليز لم يترددوا فى التفريق بينهما : فعربى العصور الوسطى موضع إعجاب ، أما " السراقنى " فهو لاهوتيًا ملعون ومرتبط " بالبربرى " ، وفى مجال الجدل الدينى فإن كلمة " سراقنة " كانت تستخدم فى الإشارة إلى الاشتقاق اللغوى المزعوم : فاللاهوتيون الذين تحولوا إلى فقه اللغة تتبعوا الكلمة إلى سارة زوجة النبى إبراهيم (٥) ، غير أن جون فوكس كان يعتقد أن اسم " السراقنة " وجد أصلاً عند " الإسماعيليين (نسبة إلى النبى إسماعيل) ، وهم شعب جزيرة العرب الذين كانوا يدعون الهاجريين (نسبة إلى هاجر) ، وقد حول محمد هذا الاسم فيما بعد إلى السراقنة " (٦) ، وقد حاول بعض الكتّاب الآخرين إيجاد تفسير عنصرى للكلمة ، فنجد توماس برايتمن والمستشرق إدوارد بريرود Edward Brerewood يرددان صدى جوزف سكالجر وبدول فيرفضان فكرة

" سراقنة – سارة " ويذهبان إلى أن اسم " السراقنة " اللعين مشتق من الفعل العربى " سرق " ، لأن السراقنة كانوا يعيشون على السلب والنهب فجاء اسمهم مطابقًا لهم (٧) .

وقد غذى العداوة للسراقنة ونبيهم حكاية من شأنها الحط من البدايات التاريخية للإسلام ، وهى قصة استخرجها لوثر من هجوم على الإسلام من العصور الوسطى ، وأشاعها فوكس وتكررت فى كل حديث عن السراقنة : وهى أن السراقنة لم يتوحدوا فى قوة محاربة إلا عندما حرموا من أعطياتهم فى الحرب .. فهم شعب راسخ الأصل فى الجشع وحب المال ، وكانوا قد تغلبوا على الفرس مع هرقل (وعند المفسر ديفد باريوس (٨) David Pareuus أنهم تغلبوا على هرقل مع الفرس) غير أن الغنائم وزعت بين الجيوش الإغريقية والرومانية ، وقيل لهم " لم يبق مال يلقى لهذا القطيع من الكلاب (إذ هكذا كانوا يسمون السراقنة) " ، ونتيجة لذلك اتجه السراقنة إلى " محمد " الذى كان قد جُعل فى سنة ٦٢٣ " قائداً ونبيًا للسراقنة والعرب " ، فبدأوا حروبهم بقيادته (٩) ، وكان المناظرون الإنجليز يقولون بأن السراقنة يبحثون عن السلب ، وأن محمداً عمّى على هذه الغاية بإعلان دين جديد .

وقد أكد هذه الصورة السلبية للسراقنة أن ألصق بهم الرقم ٤ الوارد فى " سفر الرؤيا " فيما يتعلق " بفرسان القضاء الأربعة " ، وقد وضع هذا الرقم المسلمين ضمن خطة التدمير فى الأخرويات المسيحية ، وكان جون نابير يستخدم الرياضيات لفهم هذه الأخروية ، فقارن هذه الصلة الرباعية بأمم الإسلام الرئيسية الأربع : الترك والتتر والسراقنة والعرب ، والأسر الإمبراطورية الأربع فى تاريخ الإسلام : السمبيسويون ، والقلنداريون ، والكرمانيون ، والعثمانيون ، واستيحاء للممالك الأربع فى حلم دانيال وفرسان الرؤيا الأربعة كتب مؤلف مجهول فى " حج " بيرتشاس يصف هؤلاء " بالعلماء الأربعة الذين وضعوا مذاهب الفقه فى الدين المارق " ، وهناك أيضًا " سيوف الله الأربعة الذين أرسلهم محمد إلى أرجاء الأرض الأربعة ليقتلوا من يقاوم " ، وبسببهم تعرضت الأرض " لأربعة طوفانات كبرى وغمرت العالم وكانت كلها من الفرات " ، وكان أولها " العصر السراقنى " الذى أفرز العصور التركية والتترية والمغولية (١١) ، وأعلن الكاتب أن جميع القوى التى اجتاحت العالم المسيحى كانت من السراقنة .

إن استخدام الكتّاب للمعرفة اليسيرة بتاريخ الإسلام ، واعتماداً على جدل العصور الوسطى ونصوص لاتينية من وضع مؤلفين مسيحيين قليلي الصلة بالمصادر العربية ، رسّخ فى أذهان الكتّاب صورة غير صحيحة ومشوهة للإسلام ونبيه استمرت قروناً مديدة وامتدت من إنجلترا إلى نيوإنجلند ، ولكون الكتّاب يعتمدون على عدد مختار ومحدود من الرسائل حول الإسلام والترك ، وكلهم لم يكونوا رحالين وليس لهم معرفة مباشرة بالإسلام ، فإنهم أعادوا – وبذلك أكدوا – لقرائهم نفس الأباطيل والتحزبات ضد الإسلام ، ولم يكن هؤلاء الكتّاب معنيين بالصحة قدر عنايتهم بغلبة المسلمين ، لا عسكريًا فقط وإنما ثقافيًا أيضًا ، فضعة منشأ نبى الإسلام مثلاً جعلتهم يضعون من أصل السراقنة ، لأن السراقنة مرتبطون باللاشرعية حيث أن التوراة تصفهم بأنهم من نسل هاجر " الجارية " ، وهذا الأصل " غير الشرعى " للسراقنة جعل الكتّاب الإنجليز يسقطون التراث العربى – الإسلامى برمته من حضارة العالم ، وقد كتب بريرود أن جـزيرة العرب التى جاء منها السراقـنة " هى حقًا العش الذى أنتج ورعى ذلك الطائر الدنس (الإسلام) ، وكانت أيضًا القفص الذى يحتويه إلى الأبد " (١٢) ، ولا يمكن أن يرجى شىء صالح من شعب أثبت أنه كان شؤمًا على انتشار المسيحية ، دين الله ، وصُرفت منجزات العرب فى الفنون والعلوم ، وصُوّر السراقنة بدلاً من ذلك ، من قبل الأخرويين والرحالين على حد سواء ، بأنهم " شعب عنيف " غير متحضر أزالوا " جميع الدراسات الصالحة والعلوم الحرة وأنهم ، فوق ذلك كله ، مسحوا ومنعوا العبادة الصحيحة لله والدين المسيحى " (١٣) ، وتجاهلوا أن الحضارة العربية – الإسلامية هى التى حفظت وغذت " العلوم الحرة " فى عصور الظلام التى سادت أوروبا .

ولإزالة العرب / السراقنة من تاريخ البحر المتوسط والحضارة الأوروبية ، عمد الكتّاب المسيحيون فى كثير من الأحيان إلى افتتاح حكاياتهم عن تاريخ الإسلام بنبذة عن حياة محمد (ويجعلون أحيانًا أمه يهودية إمعانًا فى الحط منه) ثم يتجاهلون نحو نصف الألف من سنى التراث العربى – الإسلامى لينتقلوا إلى الإمبراطورية العثمانية وما تمارسه من نهب ، وفى " تاريخ الأتراك " لفوكس الذى ضمنه كتابه " أفعال ومعالم " Acts and Monuments ، الذى أثبت أنه منطلق لعملية نزع الصفة التاريخية ، نجده يصف السراقنة " اللاأخلاقيين والشريرين " فى بضع صفحات ، ثم يقفز إلى عثمان أول إمبراطور أو طاغية عظيم للأتراك سنة ١٣٠٠ م ، وبذلك حذف ٧٠٠ سنة

من تاريخ " السراقنة " أو " العرب " ، وفى سنة ١٦٠١ بحث ر. كار R. Carr فى المصادر الفرنسية والإيطالية عن الإسلام ليعد كتابه عن " تاريخ المحمديين أو الأتراك The Mahumetane or Turkish Historie " ، ثم افتتح كتابه بحياة النبى ، ووصف حروب السراقنة ومواجهاتهم مع المسيحيين ، ثم انقلب إلى الترك (١٤) ، وفى سنة ١٦٠٧ افتتحت مقدمة " سكرتير الأتراك ورسائله " The Turks Secretorie, Con- teining His Sunndrie Letters بهجوم على السراقنة لكونهم مؤسسى الإسلام ، ثم انتقلت إلى نشوء الإمبراطورية التركية ، وفى سنة ١٦٣٣ بدأ هنرى مارش " استعراض جديد للإمبراطورية التركية " A New Survey of the Turkish Empire بوصف لمحمد ثم انتقل فى الفصل التالى إلى تاريخ العثمانيين (١٥) ، ولم يتطرق أى من هؤلاء الكتّاب إلى ما قدمه " الكافر " إلى الحضارة المسيحية ، فالسراقنة عندهم لم يوجدوا إلا ليعيثوا فساداً فى العالم المسيحى ، بينما كانوا يرون الأتراك من زاوية حربهم المستمرة مع المسيحيين لا غير .

وكان الإصلاحيون البروتستانت وأتباعهم الإنجليز يحللون تشويه سمعة السراقنة وإسقاطهم كليًا من تاريخ الحضارة " الغربية " بربطهم " بالوحش " فى نصوص الرؤيا فى الكتاب المقدس ، وفى سنة ١٥٢٤ ترجم رتشرد غرافتن Richard Grafton عن الفرنسية (وهو أصلاً ترجمة عن اللاتينية) كتاب " نظام بلاط التركى الأعظم " The order of the greate Turckes courte الذى قارن فيه محمداً " بالأفاعى الأخرى " ونعته " بالأفعى السامة " و " الذئب المتوحش " (١٦) . وقد قارن فوكس محمداً بوحش الرؤيا (١٧) ، وأشار برايتمن إلى جميع السراقنة بأن فيهم " عنف الوحش " (١٨) ، بينما ربط وليم بِدلف " القرن الصغير " فى حلم دانيال ببداية " الإمبراطورية التركية " (١٩) ، كذلك ربط برايتمن بين السراقنة والجراد المتطاير من الدخان (سفر الرؤيا ٩:١٠) : وكتب أن السراقنة " هم رِجل الجراد الأولى ... حوالى سنة ٦٣٠ " ثم تبعهم " الترك ، وهم سلالة من الأفاعى ، أسوأ من والدهم ، وهم الذين أبادوا السراقنة أمّهم " (٢٠) ، وكان جوزف ميد الذى كان مطلعًا على كتابات برايتمن ، أكثر تخصيصًا من سلفه ، فلم يقارن السراقنة بالجراد المذكور فى الكتاب المقدس ، وإنما استشهد ببلينيوس Pliny وقارن شعورهم المضفرة بمجسات الجراد ، وهم من حيث الشكل يبدون

كالجراد [٢١] ، وكان من الواضح عنده وعند غيره من الكتّاب أن الكتاب المقدس والمصادر القديمة متفقة على " حيونة " السراقنة : أى أن التاريخ الوثنى والمنُزل يؤيد التأويل الإنجليزى .

وقد أسهم برايتمن وميد فى النظرة العدائية و " الوحشية " إلى المسلمين فى الفكر الإنجليزى فى القرن السابع عشر ، ذلك أن كتاباتهم الأخروية كانت تقتبس على نطاق واسع فى المواعظ والمناظرات خلال الحروب الأهلية وفترة الكومنولث ، وفى الحقيقة فإن كل التبرير الألفى للحروب الأهلية وقتل الملك كان مبنيًا على حساباتهم لتاريخ الآخرة ، وكان لهما تأثير واسع فى عقود منتصف القرن واستمر بعد عودة الملكية ، فنجد هنرى مور فى ستينيات وسبعينيات وثمانينيات القرن يكرر وصف ميد للسراقنة : " هؤلاء الجراد العقارب ، ومن طبيعة العقرب أن تحاول دائمًا اللدغ وإفراز السم ، كما يحاول هؤلاء السراقنة تحويل العالم إلى دينهم " ، وقارن السراقنة ، وهم " الجراد العقربى " ، بالترك الذين كانوا وحوشًا " مشكلة من حصان وإنسان ، قنطورات centaurs ... ولهم ذيول " [٢٢] ، والسراقنة والترك عنيفون شديدو البشاعة دون البشر ، بل لا إنسانيون – لأن نبيهم كان هكذا ، وعند إعادة طبع ترجمة رُس للقرآن سنة ١٦٨٨ أبقى التحذير من أن ترجمة اسم " محمد " إلى اليونانية تعنى " ملاك الجحيم " (Apollyon, and Abaddon) ، وكرر هومز سنة ١٦٥٣ وفريارد سنة ١٧٠١ الربط الذى كثيراً ما يشار إليه بين كتابة اسم محمد باليونانية ورقم الوحش ، ٦٦٦ [٢٣] ، وبإضفاء صفة الوحش على النبى سهل إضفاء الصفة نفسها على أتباعه ، وتأكيد النبوءات الأخروية فى سفر دانيال وسفر الرؤيا من أن يسوع سيبيد جميع الوحوش فى مجيئه الثانى .

وقد أدى إضفاء صفة الحيوانية على المسلمين إلى استبعادهم من خطة الله للخلاص ، وقد كتب نابير يقول إن المؤسس السرقنى للإسلام كان " مرتداً " ، والمرتدون يعدمون [٢٤] ، ولذلك استنتج توماس برايتمن أن جميع أعداء المسيحية سيهزمون قبل مجيء المسيح الثانى ، وأنهم .

> **سيحرون بالكلية ، أى إمبراطورية روما ، .. والسراقنة الذين رآهم [دانيال] وسماهم ملك الجنوب فى الآية ٤٠ ، وأخيراً الإمبراطورية التركية ، المسماة ملك الشمال [٢٥] .**

والمسلمون (مثل الكاثوليك) مقضى عليهم بالهلاك الربانى ، وتأييداً لنبوءة الكتاب المقدس قال الكتّاب إن المصادر الإسلامية نفسها تتفق فى أن الإسلام سيباد فى النهاية ، وكان الكتّاب فى إنجلترا والقارة الأوروبية يعتقدون أن نصر المسيحية آت عند تحقيق أو عدم تحقيق النبوءة الأخروية المنسوبة زعمًا إلى محمد ، وادعوا أن محمداً تنبأ بأن دينه سيغلب عند اقتراب الآخرة المسيحية ، وقد نسبوا إلى النبى تأكيده بأن دينه سيسقط لكونه باطلاً ، وأن الدين المسيحى سيسود لكونه الدين الحق ، ومنذ القرن الثالث عشر ادعى روجر بيكن أن أبا معشر قال إن الإسلام " لن يدوم أكثر من ٦٩٣ سنة " (٢٦) ، وبعد قرنين من ذلك الزمان أكد كاتب إنجليزى للملك هنرى الخامس أن " الكفار أنفسهم مقتنعون بأنهم سيغلبون كلهم على يد المسيحيين خلال السنوات الخمس التالية أو يتحولون إلى العقيدة المسيحية حسبما هو مثبت فى كتابة قديمة جداً عندهم " (٢٧) ، وقد تلقوا تأكيدات من أفواه المسلمين أن العالم المسيحى سيعلو على الإسلام ، وكرروا القول لقرائهم بأن دين و إمبراطورية الإسلام لا بد أن يبيدهما رب المسيحيين .

وإذ كانت الإمبراطورية العثمانية توسع حدودها فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وإذ كانت قوتها الحربية والثقافية تزداد رهبة – أدرك الكتّاب الإنجليز أن الله لن يبيد المسلمين بسرعة ، فوجدوا من الضرورى تغيير استراتيجية الأخروية ، مع أنهم ظلوا يؤكدون أن هزيمة الإسلام محتومة ، حتى إن نبى الإسلام نفسه تنبأ بها ، وفى سنة ١٥٦٠ جاء فى " مكتبة الفقراء " The poore mans Librarie أن محمداً تنبأ بأن " القرآن سيفنى ويدمر بعد مرور ألف سنة " (٢٨) ، وقال بدّلف إن النبى المسلم وعد بالعودة إلى الأرض " فى نهاية ١٠٠٠ سنة " ويقود أتباعه إلى الجنة (٢٩) ، غير أن لثغو كرر القول نفسه وأضاف أن محمداً كان ينبغى أن يعود قبل ثلاث وعشرين سنة ، وبما أنه لم يعد فإن خداعه سيكشفه حتمًا لأتباعه (٣٠) ، وفى سنة ١٦١٣ ذكر كاتب مجهول أن ملك المغرب قال لأتباعه إنه سيحكم " أربعين سنة ثم يأتى المسيح ... وسيكون عليه أن يسلمه كل شىء ، لأنه سيحكم العالم ، وعندئذ ينتهى كل شىء " (٣١) ، وتظهر الكتابات الإنجليزية أن حكم الإسلام – حسب قول المسلمين أنفسهم – مؤقت ومقدمة لحكم المسيح ، وفى سنة ١٦١٨ أكد ت. غ. (توماس غينسفورد) (Thomas Gainsford) T.G.) أن " محمداً وعد بالعودة ليكمل لهم [المسلمين] خلودهم بعد ١٠٠٠ سنة ، وهذه المدة قد انتهت " (٣٢) ، وفى أيلول

(سبتمبر) ١٦٢٠ ذكر أن " شبحًا غريبًا " ظهر فى السماء فوق المدينة المنورة فى الجزيرة العربية حيث دفن جثمان النبى ، ثم تحول الشبح إلى كتابة بالعربية تقول " لماذا تصدقون الأكاذيب ! " وقد أوّل صوفى الشبح فى رسالة طويلة مؤداها أن الإسلام على وشك أن تحل محله المسيحية (٣٣) ، وكان التحذير أليمًا إلى درجة أن المسلمين طردوا الصوفى من مجتمعهم .

وكانت الكتابات الأخروية الإسلامية ، عند أولئك الكتّاب ، تؤكد انتصار المسيح على محمد ، ولكن لم يكن أى من أولئك الكتّاب مطلعًا على الكتابات الإسلامية ، لأن أول موجز لتلك الكتابات نشره بوكوك فى النصف الثانى من القرن السابع عشر ، ولما لم يكن أى منهم يعرف اللغة العربية فإنه لم يكن فى وسعهم قراءة النصوص فى أصولها ، ثم إنه ليس فى القرآن شىء حول نبوءة محمد برجوعه : فإما أن يكون الكتّاب قد أقحموا على القرآن المذهب الشيعى بشأن عودة المهدى ، أو أنهم - وهو الأرجح - رأوا فى نبوءة القرآن بعودة المسيح (من منارة عيسى فى المسجد الأموى بدمشق - كما قال الرحالون) تأكيداً لانهزام محمد وانتصار المسيحية ، وكان الفهم الخاطئ للقرآن هو الذى إنتج النصر الأخروى للمسيحية .

وهذا الاستيعاب للأخروية الإسلامية فى خطة الكتاب المقدس للتاريخ يذكّر بوضع الإسلام سابقًا فى حلم الملكيات الأربع فى سفر دانيال والخيول الأربعة فى سفر الرؤيا ، فدين الإسلام مع تاريخ المسلمين - سواء أكانوا فى شرق المتوسط أو فى وسط آسيا أو فى وسط أوروبا - أدمجه بكليته المؤولون البروتستانتيون الإنجليز (والاسكتلنديون) فى النظرة المسيحية إلى العالم : لم يكن له استقلاله الذاتى ، وإنما كان ملحقًا بالمفهوم الإنجليزى للوحى السماوى ، وهكذا فإن الآخرة هيأت للكتّاب الإنجليز طريقة لشرح المنافسات والصراعات الجارية داخل العالم المسيحى ، ورأوها مفيدة فى تعليل تاريخ المسلمين ، وكما أن علم الآخرة فى الكتاب المقدس وعد بقرب عودة المسيح ، فإن علم الآخرة فى القرآن - حسب اعتقادهم - وعد بعودة محمد ، وكما أن علم الآخرة فى الكتاب المقدس وعد بتدمير الوحش ، فإن علم الآخرة " المحمدى " أكد تدمير محمد ، وهو تناقض لم يجده الكتّاب الإنجليز مستغربًا ، وبما أن علم الآخرة المسيحى ما زال يتكشف فإن علم الآخرة الإسلامى وصل إلى نهايته وبذلك أثبت بطلانه وبطلان الإسلام .

وهذه الأخروية جعلت المسلمين قوماً بلا شرعية فى هذا العالم وفى العالم الآخر ، ولم يعد لهم مكان لا فى اللاهوت المسيحى ولا فى علم الكونيات السماوى ، لا فى ملكوت الله ولا فى شرق المتوسط أو شمال إفريقية ، فاللاهوتى المستقل توماس جودون Thomas Goodwin ركز فى شرحه لسفر الرؤيا (حوالى ١٦٣٩) على تكشف النبوءة فى الصراعات الحربية والدينية فى شرق المتوسط ، وكان جودون متأثراً ببرايتمن وميد وهنرى فنش Henry Finch وغيرهم من القائلين بالعصر الألفى المجيد ، وكان متفقاً معهم فى أن آيات سفر الرؤيا (٩:٧-١٠) تنطبق على " الكثرة العددية للعرب ، أبناء وطنه (أى محمد) ... الذين دعوا هنا بالجراد لكثرتهم " ، وطبق جودون كثيراً من نبوءات سفر الرؤيا على الصراع بين السراقنة والمسيحية (وبذلك اختلف عن باترك فوربز Patrick Forbes الذى ذهب فى " التعليق الفائق على رؤيا القديس يوحنا " An Exquisite Commentarie upon the Revelation of Saint John إلى أن هذه الآيات تنطبق على اضطهاد البروتستانت فى الغرب الكاثوليكى) ، وكان غودون يرى أن *السراقنة أضعفوا مسيحيى الشرق – اليونان والأرمن* – وأن " *السراقنة الجراد* بقيادة زعيم عصابتهم محمد " هم الذين جاءوا بالعنف الموصوف فى تلك الآيات ، وأن مقاساة المسيحيين فى الإمبراطورية العثمانية سببها الوحيد هو " طغيان المحمديين فى الشرق " (٣٤) .

وقد ألقى جودون باللائمة لاضمحلال المسيحية فى الشرق على أكتاف السراقنة لأنهم هم الذين بدأوا ما أكمله الترك : ولولا السراقنة لظلت المسيحية مزدهرة فى الشرق ، وبسببهم توطد الإسلام ، ولاحظ أيضاً أن المسيحيين القليلين الذين ثابروا فى الشرق كانوا فقراء محرومين ، وكنائسهم فاسدة ومعتمة ، تغلب عليهم الخرافات والجهل الذى خيم عليهم كل هذا الوقت ، ولذا لم يبق بينهم ورعون إلا القليل ، وقد مضى عليهم وهم فى هذه المحن المحمدية ألف سنة (٣٥) .

وهذا الرأى القائل بأن الإسلام طرد المسيحية من شرق المتوسط أكده عدد قليل من المسيحيين الروم الأرثوذكس الذين التجأوا إلى إنجلترا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، كما أكدته كتابات سريل Cyril بطريرك القسطنطينية التى قرأها

غودوِن [٣٦] ، ولكن رغم العطف الذى أبدى فى إنجلترا على " الإخوة الشرقيين " ، فإن النبوءة بقيت مفتاح مصيرهم الأخروى ، وقد أكد غودوِن أن من جميع المسيحيين الشرقيين سينجو ١٤٤٠٠٠ فقط من القضاء السماوى فى الآخرة : كما جاء فى سفر الرؤيا عن كل واحدة من القبائل الإسرائيلية الاثنتى عشرة (٤:٧) ، وإذا كان هذا مصير المسيحيين الشرقيين فى أخروية غودوِن فلا غرابة إذا لم يكن للمسلمين أمل فى الخلاص البتة .

غير أن كتّاباً آخرين فى إنجلترا كان لهم رأى مغاير فى المسيحيين الشرقيين ، وارتأوا أن المسيحيين فى شرق المتوسط ينتظرون مساعدة إنجليزية ليثوروا على المسلمين ، وقد أسقط اللاهوتيون الإنجليز على مسيحيى الشرق منظوراً مستمداً من سياقهم السياسى نفسه : فكما أن الكاثوليك ، منذ عهد إليزابيث إلى فترات عودة الملكية ، كانوا يرون أنهم مدينون بالولاء السياسى للرأس الروحى فى روما لا إلى الملك ، فإن المسيحيين الشرقيين كانوا فى اعتقادهم يفضلون الولاء لملك إنجلترا عن طريق كانتربرى على الولاء للباب العالى ، وكما أن الكاثوليك فى إنجلترا وإيرلنده حاولوا الثورة فى أوقات مختلفة اعتماداً على المساعدة الخارجية ، فإن المسيحيين الشرقيين سيهبون إلى الثورة على " النير التركى " إذا ضمنت لهم مساعدة البروتستانت من الخارج ، والإنجليز الذين قرأوا وليم ربرك William Rubruck ، الذى نشر بيرتشاس قصته عن المغول فى القرن الثالث عشر فى " حجه " ، يعرفون أن المسيحيين النسطوريين انضموا إلى هولاكو ضد المسلمين فى السنوات التى أدت إلى تدمير عاصمة العباسيين سنة ١٢٥٨ ، فلعل المسيحيين الشرقيين سينضمون إلى إخوتهم من كانتربرى لتدمير الإسلام والمسلمين ، وكان كثيرون من الكتّاب يرون فى المسيحيين الشرقيين احتمال الثورة على الإمبراطورية الإسلامية : وفيهم تكمن بذور تدمير الإسلام .

وكان السير توماس شيرلى أول كاتب فى إنجلترا يطرح خطة لثورة محتملة يقوم بها المسيحيون الشرقيون : " هؤلاء (المسيحيون) لا يريدون شيئاً سوى السلاح والقادة لينتفضوا ضد الترك للتحرر ، وسيقدمون ما يكفى من الرجال والمال والخيل " [٣٧] ، وكان وليم لثغو يعتقد مثله أن المسيحيين الشرقيين ، إذا أعطاهم الأمراء الأوروبيون

السلاح ، " سيهدمون الأتراك بسهولة ويزيلونهم من الوجود دون أى إزعاج " (٣٨) ، وظل فرنسيس بيكن زمانًا يأمل فى حرب مقدسة على الأتراك تؤدى إلى " التمرد والثورة " فى الولايات الواقعة تحت حكم العثمانيين (٣٩) ، وكان تثوير المسيحيين الشرقيين مستمداً من أن الكتّاب الإنجليز كانوا يأملون أن يكون أولئك المسيحيون لا يرغبون فى تدمير الحاكم المسلم وحسب ، بل يرغبون أيضًا فى الانفصال عن البابوية والاتحاد مع كنيسة إنجلترا ، وفى الوقت الذى كانت فيه الكنيسة الإنجليزية تواجه الكاثوليكية على أرضها ، كان العديد من اللاهوتيين الإنجليز ، بما فيهم رتشرد هوكر Richard Hooker ولانسلُت أندروز Lancelot Andrews وكبير الأساقفة لود Archbishop Laud يعتقدون أن نَموذج الكنيسة البدائية مع بساطة فى المذهب يسهل اتحاد الكنائس المعارضة لروما ، وكان المستعرب وليم بدوِل يؤيد هذا المشروع بتقديم وصف للمسيحية الشرقية التى تلائم تمامًا هذا الهدف ، وقال إن كتابات أولئك المسيحيين ليس فيها شىء عن المطهر أو الضحية غير المقبولة فى القداس أو تصدّر بطرس وخلفاؤه – وكل ذلك جعل المسيحيين الشرقيين غرباء على العقيدة الكاثوليكية ، وواصل بدوِل القول بأنه باستثناء أشياء قليلة فإن " كل ما رأيته أو قرأته أو درست عنه من الدين سليم وصادق ، ويتفق تمامًا مع الكنيسة الأنجليكانية ويزكيها " (٤٠) ، ولعل تأييد الكنيسة الشرقية لمبدأ اتحاد جسد المسيح ودمه بخبز القربان وخمره (بدلاً من قول المذهب الكاثوليكى باستحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه) قد تجعلها تبدو الحليف الممتاز للبروتستانت .

وقد قارن بدوِل " دين المسيحيين الناطقين بالعربية بالمذهب الأنجليكانى " (٤١) ، وسار على منواله إفرايم باجت فقال إن هناك نقاطًا عديدة من " الاتفاق " بين المسيحيين الشرقيين والبروتستانت ، وعلى الأخص فى إنكار "سمو البابا " (٤٢) ، وبعد رحلة إلى شرق المتوسط صرح آيزك باساير أن بطريرك القدس كان متشوقًا إلى الاتحاد مع كنيسة إنجلترا ، وفى أنطاكية ترك باساير " كتاب تعاليمنا مترجمًا إلى العربى " ليقرأه البطريرك (٤٣) ، وكتب جيمس هاوِل عن الكنائس الشرقية أنها " تتفق مع الكنائس الغربية بعد الإصلاح ضد روما فى مواقف عديدة " (٤٤) ، وكلما زادت معرفة اللاهوتيين الإنجليز بالكنائس الشرقية زاد الأمل فى فرصة التقارب بين الطقوس الدينية (٤٥) ، وفى الاتحاد ضد المسلمين والكاثوليك – وهو اتحاد أكده لهم اليونانيون أنفسهم – نجد كريستوفر أينجل Christopher Angell ، وهو يونانى كان

أسيراً لدى الأتراك ، يصف سنة ١٦١٧ الأسر لدى المسلمين ويضيف إليه " رسالة ثناء على إنجلترا وساكنيها " ، وامتدح " هذه الجزيرة الطيبة البهيجة " ، وأكد للإنجليز أنهم هم " واليونانيين متحدون فى الدم " ، ولأنهم تحدروا من نفس الأصل (كان قسطنطين وهيلانة عند أينجل بريطانيين) ، فإن القدر الفكرى والدينى لليونان مربوط بقدر إنجلترا (٤٦) .

وكان الرحالون إلى شرق المتوسط يأملون أن يؤدى تقارب المذهبين الأنجليكانى والشرقى إلى سرعة عودة المسيحية إلى الأراضى التى فتحها الإسلام ، وإذا استعاد المسيحيون الشرقيون حقهم فى الأراضى الواقعة تحت حكم الأتراك فإن المسيحية ستسود – وستكون مسيحية بروتستانتية أو أنجليكانية فى نقاء عقيدتها ، وعندما ذهب هنرى موندرل Henry Maundrell ، قس معمل شركة شرق المتوسط فى حلب ، للحج فى القدس سنة ١٦٩٧ ، لاحظ أن الكنائس كثيراً ما دمرت على يد الكفار ، ولكن المذابح استبقيت ، وربما " حمتها العناية الإلهية الخفية مثلما حمت كثيراً من منشآت المسيحية فى هذه الأقاليم غير المؤمنة ، كبشائر بعودتها " (٤٧) ، غير أنه عندما لاحظ فيما بعد حدة الخلاف بين الطوائف المسيحية على ملكية كنيسة القيامة تأمّل فى اكتئاب :

> **من يتوقع أن يرى هذه الأماكن المقدسة مستعادة من أيدى الكفار ؟ وإذا استعيدت فأى صراعات مقيتة يتوقع أن تثور بشأنها ! وها نحن نرى أنها وهى فى حالة الأسر الراهنة قد جعلت غرضاً للاحتدام اللامسيحى والعداوة (٤٨) .**

لقد صُدم موندرل لرؤية المشاحنات بين المسيحيين فى القدس ، ولكن شجعه أن المذهب الأنجليكانى قد وجد له رأس جسر فى فلسطين عندما اكتشف أن الكاهن السامرى الأعلى فى نابلس " لديه المجلد الأول من الكتاب المقدس الإنجليزى المتعدد اللغات ، ويبدو أنه يقدره قدر تقديره لمخطوطته هو " (٤٩) ، لقد أخذت المسيحية الإنجليزية تنفذ إلى شرق المتوسط الذى يسيطر عليه المسلمون .

غير أن هذه الأفكار الخيالية عن التحالف الأنجليكانى – الشرقى مذهبيًا وعسكريًا كانت موضع الطعن من قبل الكتّاب الذين كانوا يزدرون المسيحيين الشرقيين لطقسيتهم " القائمة على الخرافات " أو الذين كانوا يعرفون الظروف

الصعبة التى يعيشون فى ظلها ، فبينما كان المسيحيون الشرقيون يحافظون على عقيدتهم رغم الصعاب الجمة فإن الكتّاب الإنجليز كانوا يفكرون فى ما كان شغلهم الشاغل - كنيسة روما والإسلام - ويلفقون أحلافًا مسيحية ضد إمبراطوريتى الكاثوليكية والأتراك ، ولو أن اللاهوتيين الإنجليز الذين كانوا ينادون بالتمرد فى الشرق كانوا على وعى بالظروف الاجتماعية والدينية التى كان يعيش فيها المسيحيون فى الإمبراطورية العثمانية لأدركوا استحالة تحقيق الأمل فى الحرب فى ذلك الوقت ، ويرى بعض المفكرين أن حالة المسيحيين الشرقيين كانت بائسة إلى درجة أنهم رأوا فيها برهانًا على قضاء الله على أولئك المسيحيين الذين استسلموا للخرافات والسطحية ، وقد رمى توماس فُلَر المسيحيين الشرقيين فى " تاريخ الحرب المقدسة " The History of the Holy Warre (١٦٣٩) بالهرطقة وأنهم يستحقون الطغيان التركى كل الاستحقاق ، وهو رأى تكرر طوال القرن السابع عشر :

> **غير أن خطايا البلاد الشرقية ، وعلى الأخص هرطقاتهم اللعينة ، عجلت قضاء الله عليهم ... فالروس النشطة الذكية فى الشرق كانت أشد رغبة فى المستجدات ، وأشد تحايلاً لاختراع الامتيازات التى يخدعون بها أنفسهم ، وأشد طلاقة فى اللغة للتعبير عن مبالغاتهم ، مثلما تسرع الأخطاء دائمًا إلى الأدمغة السخيفة (٥٠) .**

وما كان ممكنًا أن يكون ثمة أمل فى أن يتعاون هؤلاء الناس فى محاربة المسلمين وتحقيق العصر الألفى البروتستانتى .

اليهود ، والمسلمون ، وفلسطين

بينما كان بعض الكتّاب الدينيين الإنجليز يعادون المسيحيين الشرقيين كان هناك آخرون يقفون بصلابة تجاه المسلمين ، وفى الحقيقة سواء أكانت خطة الله الأخروية قد بدأت أو لم يحن بدؤها فإن وضع السراقنة والترك لم يتغير : فاللاهوت البروتستانتى لم يتسع ، وفى رأى أغلب الكتّاب ما كان يمكن أن يتسع ، لاستيعاب " الكفار " ، فالعنصرية الإنجليزية التى نمت مع استعمار آل تيودور ، وآل ستيوارت للأيرلنديين والهنود الأمريكيين كانت قد انعكست على المسلمين ، وغرست فى اللاهوتيين الإنجليز وجماهيرهم كراهية عميقة للون المسلمين ودينهم وتاريخهم .

غير أنه إذا وجد تقدير عند الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديين لأراضى السراقنة ، أى جزيرة العرب ، فإن تلك الأراضى جرّدت من السراقنة أنفسهم ، فالجغرافيا تستبعد الاثنولوجيا ، وجزيرة العرب كانت تقدر لدورها التاريخى لا فى إيواء العرب ، وإنما لإيواء شعب آخر وهم الإسرائيليون ، وكان بعض الجدليين فى أوائل العصر الحديث يحملون على اليهود بنفس عنف حملتهم على السراقنة أو أشد : وكما أنهم كانوا يحترمون الرومان (القدماء) ويذمون الإيطاليين (الكاثوليك) فإنهم كانوا يذمون اليهود ويظهرون الاحترام لإسرائيليي الكتاب المقدس والجزيرة العربية التى حمتهم :

هذه الجزيرة العربية كانت فى الزمان الماضى قليلة التقدير عند القدماء ، بسبب الحر الشديد وقحل الحقول ، ولكن ينبغى أن نفكر فيها بخلاف ذلك لذكرى واحترام الأشياء المقدسة التى حدثت هناك ، فهى تلقت وحفظت بعطف أبناء إسرائيل مدة أربعين سنة (٥١) .

بالنسبة للمؤلف لم تكن ثمة صلة بين الماضى والحاضر ، بين جزيرة العرب السراقنة فى عصر النهضة وجزيرة العرب فى العهد القديم ، وقد كتب جورج مريتُن بعد نصف قرن أن جزيرة العرب " مشهورة لأن الإسرائيليين مروا منها " (٥٢) ، ولا شىء مهم فيما يتعلق بجزيرة العرب سوى ارتباطها بالإسرائيليين .

وعند هذه النقطة ، من المهم المقارنة بين المصير الأخروى للسراقنة ولليهود ، فإنه من المدهش جداً أنه رغم التسامح الكومينيوسى مع المسلمين (وإن يكن بقصد تنصيرهم) فإن كل كاتب فى إنجلترا نشر شرحاً لسفر دانيال أو سفر الرؤيا حكم على المسلمين – العرب والترك على حد سواء – بالدمار العسكرى واللعنة الروحية ، وفى الوقت نفسه فإن أولئك الكتّاب أنفسهم كانوا يصلّون لتنصير اليهود ، وسبب هذا التسامح مع اليهود دون المسلمين هو وعد بولس فى رسالته إلى أهل رومية (١١:٢٤) الذى طبقه المؤولون فى عصر النهضة على اليهود ، وهو أن " الفروع " اليهودية ستطعّم فى الشجرة المسيحية : " لأنه إن كنت قد قطعت من الزيتونة البرية حسب الطبيعة وطُعّمت بخلاف الطبيعة فى زيتونة جيدة ، فكم بالحرى يطعّم هؤلاء الذين هم حسب الطبيعة فى شجرتهم الخاصة ؟ " ، وكان المعتقد أن اليهود سيقبلون فى آخر الأمر بيسوع على أنه المسيح المنتظر طالما أنهم وُعِدوا بمكان فى الخطة المسيحية حسب " العهد الجديد " .

وكانت الرغبة فى تنصير اليهود من الشدة أن ظهرت بدعة فى فترة الإصلاح الدينى وما بعدها ، وهى " إعادة " اليهود إلى فلسطين ، وذهب القائلون بهذه البدعة إلى أن اليهود " سيعودون " إلى أرض الميعاد ليقاتلوا السراقنة والترك ، وسيتحولون إلى المسيحية ثم يعلنون فلسطين مملكة المسيح البروتستانتية الإنجليزية ، وسيكون اليهود واسطة فى تحقيق التدمير النهائى للمسلمين أعداء الكنيسة الإنجليزية والكنائس البروتستانتية الأخرى ، غير أن هذا الدور كان مشروطاً بتحولهم إلى المسيحية البروتستانتية : وهذا التحول (تمييزاً له عن تحول المسلمين) سيكون تحولاً لن يتغلب فيه الكاثوليك على الإنجليز .

وكانت فكرة عودة اليهود موضع خلاف شديد فى أوائل الفترة الحديثة ، مع أنه كان هناك استنكار مستمر لعودتهم باعتبارها من الهرطقات الألفية ، وذلك من أيام القديسين جيروم وأغسطين إلى أيام لوثر وكلفن والاعتراف السويسرى الثانى (٥٣) ، وقد أكد مارتن لوثر أنه " لا نبى ولا وعد يتنبأ بإعادتها [القدس] كما حدث فى بابل ومصر " (٥٤) ، وأوضح كلفن أن المزايا القومية التى ربطت على وجه التخصيص بخلاص اليهود فى " العهد القديم " قد انتهت بمجىء يسوع المسيح (٥٥) ، وقد نحا هذا المنحى كبار الكتّاب الدينيين فى إنجلترا وإسكتلنده فى أواخر القرن السادس عشر والسابع عشر ، واستنكروا بدعة العودة ، ومنهم ألكساندر بترى **Alexander Petree** ووليم بيركنز **William Perkins** ، وهيو بروتُن ، وتوماس دراكس ، وكبير الأساقفة لود ، وجون دُن **John Donne** ، وجورج هربرت **George Herbart** ، وروبرت بيرتن وتوماس هين **Thomas Hayne** ، وروبرت بيلى **Robert Baylie** ، وجون ويمس **John Weemse** ، وتوماس باركر **Thomas Parker** ، ورتشرد بايفيلد **Richard Byfield** ، وتوماس فُلَر وجون لايتفوت **John Lightfoot** ، وحزيقيا هولند **Hezekia Holland** ، وجوزف هول **Joseph Hall** ، وغيرهم ، وكان بعض هؤلاء الكتّاب يأملون فى تنصر اليهود ولكنهم جمعياً عارضوا فكرة " العودة " من أساسها (٥٦) .

ومع ذلك بقى العديد من المفكرين الدينيين يؤيدون فكرة العودة ، أما سبب قول أولئك الأخرويين والألفيين فى إنجلترا وإسكتلنده بذلك فقد درج مؤرخو القرن العشرين على تفسيره تفسيراً ايديولوجياً : وهو أن ظهور وانتشار فكرة " العودة " راجع ، فى نظر الناقدين المحدثين ، إلى ميل حديث الولادة إلى السامية فى المجتمع البيورتانى (٥٧) ، وقد أدى هذا الرأى بالكتّاب إلى التجاهل التام للعلاقة بين فكرة " العودة "

والنهضة الإنجليزية والصراع (الذى أعقبها) مع الإمبراطورية العثمانية ، كما كشف كثير من الكتّاب الإنجليز أنهم تبنوا " عودة " اليهود لا من حبهم للسامية ، وإنما لأنهم رأوا فيها المعادل المسيحى للحرب الصليبية ، وبما أن الجنود الإنجليز فشلوا فى " الاستيلاء " على الأراضى المقدسة وتدمير السراقنة ، فإن ذلك المشروع سيقوم به اليهود أثناء " عودتهم " وقبل تحولهم إلى البروتستانتية .

والصلة بين خطر المسلمين والنزعة الحربية البروتستانتية مع الإيمان الألفى تبين بوضوح لماذا أصبح بعض المفكرين الإنجليز والاسكتلنديين مشغولى الذهن بعودة اليهود ، ثم إنه لم يكن فى إنجلترا وإسكتلنده فى هذه الفترة إلا قليل من اليهود ، ومن العسير تفسير الحماسة الزائدة لعودتهم من قبل بعض الكتّاب ، ومن العسير أيضًا تفسير سبب اهتمام البريطانيين بالمصير السياسى لليهود الذين دأبوا على وصفهم بأنهم هم الذين أعدموا الرب المسيح ، وفى هذه الأثناء كان اليهود فى سائر أوروبا يحاولون جاهدين عدم " إعادتهم " إلى أرض الميعاد حسب التوارة ، وإنما يريدون الاحتفاظ ببيوتهم القلقة فى الأقطار التى آوتهم – كيهود ومتنصرين – بعد طردهم من شبه جزيرة أيبريا ، وفى الحقيقة فإن الأقلية اليهودية التى كانت فى إنجلترا – وهم من اليهود الإسبان الذين تنصروا واستقروا فى النصف الثانى من القرن السادس عشر – لم يعبروا عن طموحات قومية البتة ، وهكذا لم يكن اليهود بل البريطانيون (والبروتستانت فى أوروبا ونيو إنجلند) هم الذين كانوا يبحثون موضوع اليهود فى المواعظ وتأويلات الكتاب المقدس ، ويتجادلون حول عودتهم أو عدم عودتهم ويخططون لهم مصيرهم ، ولم يشارك اليهود قط فى الجدل الإنجليزى حول مصيرهم ، وفى أوائل القرن السابع عشر لم يُلمح الحاخام البندقى ليونى دا مودينا **Leone da Modena** إلى رغبة فى العودة أثناء محادثته مع زائريه الإنجليز ، وقد ذهب مارك ر. كوهن **Mark R. Cohen** إلى أن " تهمة كون يهود الشتات [فى القرن السابع عشر] يتطلعون دائمًا إلى فلسطين إنما هى شىء متروك للمستقبل " (٥٨) ، وبعد سنة ١٦٥٥ سمح لليهود (بصورة غير رسمية) بدخول إنجلترا ، ولكنهم لم يشاركوا فى الجدل الدائر حول العودة ، وما كانوا – لو شاركوا – ليجهروا بآمالهم فى العودة ، مما كان سيؤدى إلى طردهم من إنجلترا من قبل الإنجليز الذين لم يكونوا يريدون إقامتهم فى المقام الأول ، وكان منسى بن إسرائيل **Manassah ben Israel** أشد رغبة فى السماح لليهود بدخول إنجلترا بدلاً من نقلهم من هولنده إلى فلسطين ، مع أنه فى " أمل

إسرائيل " Spes Israel (١٦٥٠) عبر عن أمل فى العودة (ولكنه أمل يستثنى منه على وجه التأكيد التحول إلى المسيحية ومقاتلة الأتراك) ، وإنما كان غرضه الأساسى هو التماس إسكان اليهود فى إنجلترا ، ولم ينجح فى التماسه لأنه - كما قال أحد أعضاء مجلس كرومول - أخطأ فى ربط توطين اليهود فى إنجلترا بهرطقة العودة الألفية (٥٩) ، وبعد حوالى قرن من الزمان قدم فى سنة ١٧٥٣ مشروع قانون بمنح الجنسية الإنجليزية لليهود لقى تأييداً شديداً من الجالية اليهودية فى إنجلترا ، ولكن عارضته أغلبية الشعب الإنجليزى الذين لم يكونوا يريدون استمرار إقامة اليهود فى إنجلترا - ولذلك اتجهوا إلى فكرة " العودة " لتبرير رغبتهم فى طرد اليهود ، وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر أصبحت العودة العلامة الفارقة للموقف المعادى لليهود (٦٠) : فالمناداة بطرد اليهود (مرة أخرى) من إنجلترا وتحويلهم عن ديانتهم إلى المسيحية لم تكن تشكل إجراءات نابعة من حب السامية .

وقد لعب خطر العثمانيين دوراً هاماً فى خوف الإنجليز وفزعهم إلى الأمل فى عودة اليهود إلى ما كان يراد له أن يصبح فلسطين البروتستانتية بعد تحقيق قضاء الله فى نصر اليهود وتنصرهم ، وبعد أن اكتشف الكتّاب الدينيون الإنجليز إشارات إلى المسلمين فى نبوءات سفر دانيال وفى سفر الرؤيا أخذوا يستقصون الطريقة التى يهلك بها الله عدوه ، واستنتجوا أن هلاك عدو إنجلترا سيكون فعلاً سماوياً ، وكما كانت الحال فى العهد القديم ، حيث كان اليهود هم الشعب الذى أظهر إرادة الله وكانوا أداته لهلاك المديَنيين والعمالقة ، فإنهم سيكونون الأدوات الحالية لهلاك " المديَنيين والعمالقة " الحديثين ، كما وصف توماس غودون السراقنة فى الإشارة إلى سفر " القضاة " (٢١:٧) (٦١) ، وقد أقام ألكساندر رُس مقارنة بين الإسرائيليين الذين " اضطهدهم " المصريون وبين الكنيسة المسيحية فى القرن السابع عشر التى اضطهدها " محمد " ، وكما غلب اليهود المصريين فإنه كان يأمل أن يغلب المسيحيون " المحمديين " (٦٢) ، وكتب إنكريز ماثر Increase Mather أن الأتراك هم " أشوريو العالم فى هذه الأيام " الذين اضطهدوا اليهود والمسيحيين حتى يأتى الله شعبه بنصره (٦٣) ، وكان كثير من الكتّاب فى إنجلترا ونيو إنجلند يرون أن اليهود هم الذين سيقاتلون الأتراك " الآشوريين " - أى الأتراك الذين عجز البريطانيون عن صدهم عن سواحلهم وإخراجهم من القدس ، ولم يكن يهم الإنجليز أنه ليس فى العالم المسيحى كله يهود عسكريون ، ناهيك عن يهود مستعدين أو راغبين فى قتال المسلمين أعداء

أعدائهم المسيحيين : وكل ما كان يهمهم هو أن اليهود يمكن أن يُحملوا على قتال المسلمين وكسب المعركة لإنجلترا والمسيح .

وقد اكتشف القائلون بالعودة ، مثل ميد – وبرايتمن – وغودون – وغيرهم – أن تدمير المسلمين (السراقنة والأتراك) فى نصوص نبوءات سفر الرؤيا :

سيصب الجام السادس على النهر الكبير الفرات فينشف ماؤه لكى يعد طريق أعداء الوحش القادمين من مشرق الشمس ، أى الإسرائيليين (٦٤) .

وكان حل خطر المسلمين بيد اليهود لأن " الملوك الذين من مشرق الشمس " لم يكونوا غير اليهود ، وعبور الفرات لم يكن إلا مسيرة اليهود من بلاد ما بين النهرين و" من الشمال والشرق " إلى القدس ، وعند وصولهم إلى " المدينة المقدسة " يقاتلون المسلم ويبيدونه (٦٥) ، وبعد اعتناقهم المسيحية (وقد حذر ميد وماثر بأنهم سيبادون بالضرورة إذا لم يفعلوا) يتحالفون مع الأمم البروتستانتية وينتظرون مجىء يسوع المسيح الذى سيكشف عن نفسه فى القدس ، وانتهى ميد إلى القول بأن اليهود سيكونون " المسيحيين الجدد " (٦٦) ،

وقد اكتشف هنرى فنش– وهو من تلامذة توماس برايتمن اللاهوتيين – فى سفر الرؤيا كيف سينهى اليهود تهديد المسلمين للعالم المسيحى ، وكان فنش أول إنجليزى يستقصى بصورة كاملة دعوة اليهود وتحولهم ، فقد كتب فى سنة ١٦٢١ :

(١٢) يتوجه [اليهود] إلى بلدهم ، المقالة الثانية ، ١٥ ، ١٦ ، ٥١ ، ١٠ ، ١١ ، ارميا ٣: ١٨ ، هوشع ١ ، ٢ .

(١٣) فى الطريق يجف الفرات ليصبح ممراً لهم كما مروا ذات مرة من البحر الأحمر : الرؤيا ٢١:١٦ انظر المقالة الثانية ١٥ ، ٥١ ، ١٠ ، ١١ .

(١٤) تهز هذه الأخبار قوة الترك وتخيفهم : دانيال ١٤:١١ .

(١٥) يقع صراع هائل مع يأجوج ومأجوج أى الترك ، حزقيال ٣٨ و ٣٩ ، الرؤيا ٢٠:٢٠

...

(١٨) يتمخض الصراع عن نصر عظيم (٦٧) .

وكما فعل معلمه برايتمن الذى ربط عودة اليهود بمجىء المسيح الثانى فإنه وسع الفكرة بمعالجة احتمال عودة اليهود فى ضوء التهديدات المعاصرة لإنجلترا البروتستانتية ، وكان الخوف من تقدم العثمانيين فى وسط أوروبا ، والتخوف من نتائج القضية البروتستانتية – وهى قضية لم يكن الملك جيمس يعيرها التأييد الكافى – قد دفع فنش إلى التفكير فى الخيارات المتاحة لإنجلترا والعالم المسيحى البروتستانتى ، وكان الحل الوحيد عند اليهود – وهو رأى وافق عليه غودون الذى قرأ فنش بعناية ، فقد كان تنصر اليهود بعد تدمير البابوية فى روما سنة ١٦٥٠ ، وغلبة الأتراك فى فلسطين سنة ١٦٩٥ ، كما " يتبين من خاتمة الخطاب " (٦٨) ، وقد ردد بول غربنر **Paul Grebner** صدى موقفه ولكن مع تغيير التاريخين :

> **الذين يعبدون الله عبادة حقة سيدمرون روما ، وسيتم ذلك سنة ١٦٦٦ ، وبعد تدمير روما يبدأ اليهود الغربيون تعلم طرق الله والإيمان بإنجيله (الأمر الذى لا يستطيعون فعله طالما بقيت روما قائمة) ، وفى سنة ١٦٨٣ سيدخلون عند تحول إخوانهم الشرقيين (القبائل العشر المختفية حاليًا فى بلاد التتر والهند) وسيدمر الإثنان (لا غيرهم) الإمبراطورية المحمدية حوالى سنة ١٦٩٨ (٦٩) .**

فاليهود – عند غربنر وغيره – هم أحلاف البروتستانتية الاستراتيجيين ضد السلطان والبابا ، وعند إنكريز ماثر ضد " البيت الحاكم فى النمسا " أيضًا (٧٠) ، ولاحظ ماثر أنه بينما يحارب اليهود الأتراك فى آسيا ، يقوم البروتستانت بمحاربة الكاثوليك فى أوروبا (٧١) ، وكما كان الكاثوليك يضطهدون اليهود فى أوروبا ، فإنهم كانوا أيضًا (كما لاحظ ملتن فى أواسط الخمسينيات فى " المذبحة الأخيرة فى بيدمنت ") يعذبون البروتستانت فى فودوا ، فعلى البروتستانت واليهود أن يتعاونوا ضد السلطان والبابا : وعودة اليهود إلى فلسطين تنتزع لإنجلترا نصراً عسكرياً على عدويها اللذين لم يغلبا .

وكان البريطانيون القائلون بعودة اليهود يعتقدون أن اليهود سيكونون مستعدين للقيام بحملة صليبية إنجليزية لأنهم يكرهون المسلمين ، وهذا الاعتقاد جعل هؤلاء الكتّاب يتجاهلون الأدلة الكثيرة التى تظهر أن اليهود لم يكونوا معادين للمسلمين بصورة خاصة ، لا بل بالعكس كانوا يفضلونهم على المسيحيين ، وقد صرح الرحالة

الفرنسى نيكولاى أن اليهود كانوا يساعدون الأتراك فى حروبهم مع أوروبا ، وأكد أن اليهود المتنصرين الذين طردوا من إسبانيا " علموا الأتراك مختلف المخترعات والحرف والآلات الحربية وكيفية صنع المدافع والهركوبة [نوع من البنادق] والبارود والرصاص وغير ذلك من الذخائر " (٧٢) ، واليهود الذين شاركوا المسلمين فى الطرد من إسبانيا بعد " إعادة فتحها " ، ووجدوا مأوى فى الإمبراطورية العثمانية ودويلات شمال إفريقية ، كانوا يساعدون رفقاءهم الضحايا ضد المسيحيين الذين ضحوهم ، وبينما كان الناطقون المسيحيون يبتكرون التأويلات لتحريض اليهود على المسلمين لإحراز نصر مسيحى ، لاحظ الرحالة أن اليهود الذين أسيئت معاملتهم فى العالم المسيحى يؤيدون حماتهم المسلمين ضد مضطهديهم السابقين ، وقد أفاد بلاونت أن كل وزير عثمانى كان يتولى يهودياً " يعتقد أن خبرته بالعالم المسيحى ، مع استخباراتهم المستمرة ، تمكنه من الإشارة بمعظم الأذى الذى ينزله الأتراك بنا " (٧٣) ، وفى الحقيقة فإن منسى بن إسرائيل عبر عن امتنان اليهود للمسلمين العثمانيين بسبب تسامحهم والفرص لديهم : ففى رسالة إلى " حامى الكومنولث فى إنجلترا وإسكتلنده وإيرلنده " To His Highness the Lord Protector of the Commonwealth of England, Scotland and Ireland (١٦٥٥) خصص قسماً منها لوصف " حسن حالة الأمة اليهودية " فى الإمبراطورية العثمانية ، ووصف الظروف المواتية " للملايين الكثيرة " من اليهود الذين يعيشون فى ظل الأتراك ، ولم يلمح ابن إسرائيل فى أى موضع من الرسالة إلى أن اليهود سيكونون مستعدين لتدمير المسلمين الذين سمحوا لهم بالتجارة والعيش فى رخاء بينهم ، وفى الحقيقة لم يعبر كاتب يهودى واحد فى عصر النهضة فى إنجلترا عن رغبة فى تدمير المسلمين .

ومن التناقضات اللافتة للنظر فى تصوير اليهود محاربين فى صف العالم المسيحى – أنهم لم يرتقوا إلى مراكز سلطة عسكرية فى أى بلد مسيحى عاشوا فيه ، لا بل إنهم كانوا كثيراً ما يتعرضون للاضطهاد حتى أصبحوا مستعدين لمساعدة المسلمين على المسيحيين – من ثم كان تأييدهم للعثمانيين فى حصارهم لمالطة (١٥٦٥) وقبرص (١٥٧٠) – ففى حالة مالطة موّل اليهود الأتراك ، وفى الثانية كان جوزف ناسى Joseph Nasi – وهو يهودى متنصر – مستشاراً للسلطان سليم الثانى ، وهو الذى هندس فتح الجزيرة (٧٤) ، وكان يتمتع بنفوذ كبير عند الباب العالى ، وباعتباره من نسل يهود طردوا من إسبانيا فإنه كان يكره الإسبان كراهية شديدة ،

وقد ساعد الأتراك على العدو الكاثوليكي ، وكون ناسى معادياً للكاثوليكية لم يفت الكتّاب الإنجليز المعادين لها ، ومن الممكن جداً أن تكون فكرة عودة اليهود قد راودت الخيال البروتستانتي ، وعلى الأخص الإنجليزى ، بسبب شخصية ناسى الذى كان يهودياً معادياً للكاثوليكية ، وذا قوة وثروة ، وقيل إنه ، بمساعدة الحكام العثمانيين ، شجع أقرباءه وأصدقاءه على الاستقرار فى منطقة طبرية من فلسطين (٧٥) ، وبطبيعة الحال لم يكن ناسى ولا العثمانيون مستعدين للتفكير من قريب أو بعيد بإعادة مسيحية ينادى بها الإنجليز ، وربما كان وجود يهودى قوى يوطن اليهود فى فلسطين قد أعطى زخماً لفكرة العودة فى الفكر الإنجليزى والأوروبى وفى نيو إنجلند .

وعندما لاحظ الكتّاب الإنجليز حضوراً يهودياً فى وسط الإمبراطورية العثمانية أوّلوا ذلك بأنه علامات على ما سيكون ، يضاف إلى ذلك أن فكرة كون اليهود معادين عداء أبدياً للكاثوليك شجع البريطانيين على أن يصدقوا أنه متى ما قامت حرب يأجوج ومأجوج فإن أول عدو لإنجلترا سيبيده اليهود هو البابا ، وربما كان تدمير البابويين على يد اليهود مفهوماً لدى الإنجليز لأن اليهود يكرهون الكاثوليك الذين اضطهدوهم ، أما فكرة أن اليهود سينعطفون بعد ذلك لسحق المسلمين فكانت تتطلب من المفكرين الإنجليز أن يلفقوا ما ليس له سند من حقائق التاريخ ولا تأييد من الواقع المعاصر ، ولكون البروتستانت معادين لاهوتياً وحربياً للمسلمين ، ولكون اليهود يُعتبرون بروتستانت المستقبل فقد استنتجوا أن اليهود معادون للمسلمين ، وبينما كان اليهود ممنوعين من الإقامة فى إنجلترا وسائر الجزر البريطانية حتى منتصف خمسينيات القرن السابع عشر ، وسمح لهم بالإقامة بأعداد صغيرة وهادئة بعد عودة الملكية ، فإنهم كانوا يعيشون فى رخاء " بالملايين " بين المسلمين كما قال بن إسرائيل ، ومع ذلك كان يتوقع منهم أن يحاربوا ليخرجوا المسلمين من فلسطين : وعندئذ فقط تسود البروتستانتية الإنجليزية دون التضحية بحياة مسيحى واحد .

وصُور اليهود على أنهم رأس الحربة البروتستانتية داخل الأراضى العثمانية ، بلاد الكفر و " المحمدية " ، وهكذا كان اليهود جزءاً من الاستراتيجية الإنجليزية إلى درجة أن الخيال جعلهم يتحالفون مع فارس ، العدو الشيعى للأتراك ، فالآن انضم اليهود إلى التحالف الفارسى - الإنجليزى ضد الأتراك ، الذى كان يأمل فيه الاستراتيجيون والكتّاب الإنجليز من الأخوة شيرلى فما بعد ، وكان هذا التحالف

لتشجيع الفرس ، فى الجناح الشرقى من الإمبراطورية العثمانية ، على مهاجمة الأتراك السنيين وتخفيف الضغط على أوروبا (٧٦) ، وقد راق لهم أن يجعلوا ملك فارس الصفوى ينضم إلى اليهود ضد الأتراك ، وحسب ترجمة لمجهول وضعت سنة ١٦٠٧ لنص إيطالى فإن عدداً كبيراً من الزعماء الأوروبيين كانوا سيساعدون اليهود على " استرجاع أرض الميعاد وطرد الترك من العالم المسيحى " (٧٧) ، وكانت فكرة التحالف المسيحى – اليهودى – الفارسى ضد الأتراك شائعة ، وقد كتب نثانيال هومز فى أوائل الخمسينيات يقول : " هناك احتمال لا بأس به أمامنا ، وهو أن الأتراك الذين يغزون أوروبا فى الوقت الحاضر يفتحون الباب واسعًا لقيام اليهود لاسترجاع أرضهم ... ويرجح أن يلقى اليهود تشجيعًا لخوض المعركة بمساعدة الفرس (الذين أحنقهم الأتراك كثيراً فى الآونة الأخيرة) " (٧٨) ، وإذ نظر الأخرويون الإنجليز إلى الخريطة السياسية – الجغرافية لشرق المتوسط رأوا أن احتمال اتحاد مجموعتين مضادتين للأتراك لمحاربة العثمانيين نيابة عن إنجلترا يبدو معقولاً جداً .

وعندما أخذ الفرس يضطهدون اليهود سنة ١٦٦٣ ، قال آيزك نيوتن إن اليهود بعد أن يأخذوا فلسطين سيهاجمهم " الفرس والعرب " ، ولكنهم لا يغلبون (٧٩) ، وكانت حروب اليهود وانتصاراتهم الحربية (أو انكساراتهم) معتمدة بكل وضوح على آمال إنجلترا الأخروية للأعداء البعيدين والتحالفات بين المجتمعات الدينية فى شرق المتوسط ، وبعد أن أقامت فرنسا روابط عسكرية قوية مع العثمانيين فى النصف الثانى من القرن السابع عشر ، كتب إنكريز ماثر يؤكد أن " عودة اليهود " تقتضى سحق التحالف المسلم – الكاثوليكى (٨٠) ، وكان هنرى مور يرى أن اليهود وكنيسة المسيح هم الحلفاء الوحيدون ضد " مملكة محمد الشيطانية " (٨١) ، وفى سياق التوقعات الأخروية نشطت فكرة العودة المعادية للمسلمين ، وقد رحب الكتّاب الإنجليز بكل نجاح أحرزته أوروبا المسيحية (وبعودة اليهود الخيالية) فى إيقاف التقدم التركى ، وفى سنة ١٦٨٨ ، وبعد إخراج الأتراك من هنغاريا ، أعلن كاتب مجهول أن السنوات ١٦٩١ – ١٦٩٣ ستكون سنوات عودة اليهود إلى فلسطين ، وعندما يصلون إليها يقضون سبع سنوات فى تطهير الهيكل فى القدس " من جميع الأوساخ والأدناس التى سيخلفها أعداء الله ، أى الدجال والترك " ، ومضى إلى القول : غير أن هذه العودة ستخدم المسيحيين أكثر مما تخدم اليهود ، لأن اليهود ما إن يعودوا فإنهم لن يحتفظوا بيهوديتهم : " أسرعوا إلى أرضكم حيث ترون يسوع المسيح الحق

عيانًا " (٨٢) ، ولم يكن ثمة كاتب إنجليزى واحد من المنادين " بالعودة " إلا وربطها بتنصير اليهود ، وفى الحقيقة فإنه بعد " العودة " لن يكون هناك يهود ، بل مسيحيون بروتستانت يدينون بالولاء لإنجلترا ، وكتب توماس برايتمن يقول : " أنا لا أحلم بالعودة التى سيحققونها ، وأن اليهود سيجددون الهيكل ويعيدون الطقوس ، ويملكون الأرض التى كانت لهم ... وإنما أتحدث عن عودة إلى بلادهم حيث يعبدون المسيح " (٨٣) ، فالعودة مشروطة بالتخلى عن اليهودية : وستكون معجزة من الله يتحول بها اليهود إلى المسيحية .

وعندما يتحول اليهود ويحتلون فلسطين المُنصَّرة تحل أصعب مشكلة واجهت علاقة العالم المسيحى بالأراضى المقدسة ، فمنذ الحروب الصليبية وجد الأوروبيون أن جيوشهم المسيحية راغبة فى خوض الحرب ضد الكفار فى شرق المتوسط ، ولكنهم غير مستعدين للبقاء واحتلال الأرض (٨٤) ، وبعد كل ما يقال ، وبغض النظر عن الرموز الدينية والإخلاص الدينى فإن التصاق الإنجليز بأرضهم كان أشد من التصاقهم بأرض فلسطين التى دأب الرحالة على وصفها بأنها قاحلة ، وقد حل اليهود مسألة الاحتلال حلاً موفقًا ، فاليهود فى نظر الإنجليز من " الشرق " ، ولكنهم مستعدون لخدمة " الغرب " بتدمير ما سماه توماس ماثيوس Thomas Mathews " الدجال الشرقى " (٨٥) ، وكان الإنجليز يعتقدون أن اليهود يريدون إنهاء الشتات الذى فرضه عليهم المسيحيون والاستقرار فى أرض الميعاد كمحتلين مسيحيين ، ولهذا أكد أحد الكتّاب أن الحكام المسيحيين سيكونون مستعدين لمساعدة اليهود بالمال وأن " يصبوا كنوزهم " لكى يقوم اليهود مع غير اليهود بإعادة بناء " القدس وسائر المدن الخربة المقفرة " (٨٦) ، فاليهود هم الوسيلة الحربية لدين مسيحى وغاية مالية : أى أنهم مرتزقة رب المسيحيين .

ومع الخطر التركى وفكرة " العودة " البريطانية جاء ادعاء شبطاى زيفى Sab-batai Sevi (Zevi) فى ستينيات القرن بأنه المسيح المنتظر أنسب ما يمكن للأخرويين المسيحيين ، فاستقبل الإنجليز أنباء حركته بحماسة شديدة إذ رأوا فيها الحملة الحربية الموعودة لإعادة اليهود إلى فلسطين وإبادة الأتراك ، وفى آب (أغسطس) ١٦٦٥ جاء كتاب من " سلا بالمغرب " يقول إن اليهود " استولوا على عدة أماكن ومدن وأعملوا السيف فى جميع السكان " (٨٧) ، وفى تشرين الثانى (أكتوبر) جاء كتاب من أنتورب يفيد أن اليهود على وشك " الاستيلاء على مكة " (٨٨) ، وأكد كتاب من أبردين –

كتب بعد بضعة أيام – أن أتباع زيفى " نازلوا الأتراك وتذابحوا معهم ، وغلبوا عدة جيوش ، وقتلوا ألوفًا كثيرة ، ولا يقدر أحد على الوقوف فى وجههم : وأنهم يمنحون حرية الضمير للجميع عدا الأتراك ، محاولين إبادتهم وإفناءهم " (٨٩) ، وفى صيغة أخرى من كتاب أنتورب آنف الذكر اقتبس مصدر يهودى فى سلا بمراكش قال : " يعتقد أنهم [اليهود] استولوا على بلاد العرب وخرجوا من إفريقية إلى أمريكا عن طريق مضيق مدخل البحر الأحمر " (٩٠) ، وقد أكدت هذه الكتب جميعها أن قوة عسكرية يهودية بدأت الحرب مع الأتراك وأنها تتحرك نحو فلسطين ، وكان الإنجليز ينتظرون بفارغ الصبر انتصار اليهود على الترك وبداية العصر الألفى المجيد .

وقد لقيت أنباء ادعاء زيفى صدى واسعًا فى لندن ، فقد سمع الناس بحركته فى فلسطين ، وبتعيينه أمراء تابعين له ، وبخططه لاسترجاع القدس – وكل ذلك حدث سنة ١٦٦٦ (التى تحتوى على الرقم ٦٦٦ الذى جاء ذكره فى سفر يوحنا ١٣:١٨) – وعندئذ أسقط البريطانيون توقعاتهم البروتستانتية ضد الأتراك على الحركة : لقد أصبح شبطاى زيفى فى نظرهم قائد جيش يحارب المسلمين ، وبعد الاستيلاء على فلسطين سيتنصر ويرفع علم البروتستانتية فى شرق المتوسط ، وصورة زيفى كيهودى على وشك التحول إلى المسيحية ، شأنه كشأن منسى بن إسرائيل قبله ، جعلت القوم يتجاهلون أغراضه المعلنة ، ليس ذلك وحسب بل إنه علق فى شباك التلفيق البروتستانتى الذى صوره على أنه يهودى يحقق أهدافًا مسيحية لا يهودية ، وحتى فى سنة ١٧٠٨ تذكر كاتب مجهول كيف أن زيفى جعل منجزًا " لما كان المسيحيون راغبين فيه " (٩١) .

وكانت الرؤية الإنجليزية والاسكتلندية " للعودة " من قبل زيفى منطلقة من موقف تنصيرى تجاه اليهود ، وجهل بالطبيعة الحقيقية لحركة زيفى حتى نشر بول ريكولت كشفه الأول لها فى " الحالة الراهنة " The Present State (١٦٦٨) ، وبعد إخفاق حركة زيفى ودخوله الإسلام سنة ١٦٦٦ نشأت فى إنجلترا عداوة شديدة له ، وفى سنة ١٦٦٩ نبزه جون إفلين بأنه واحد من " المحتالين الثلاثة المشهورين فى الآونة الأخيرة " ، وقد وصفته صحيفة London Gazette فى كانون الأول (ديسمبر) ١٦٦٥ بأنه " مخادع " (٩٢) ، وقال عنه الشاعر جورج وذر George Wither بأنه الدجال الذى جمع حوله " رعاعًا يتظاهرون بأنهم يهود جمعهم فوق العادة قدر سماوى لتضليل

الذين يؤمنون بأن المسيح الحق قد جاء " (٩٣) ، وطالما كان زيفى يُرى أنه يعمل ضمن التأويل المسيحى لعودة اليهود فقد كان موضع مباركة البروتستانت ، ولكنه عندما اتضح أنه لن يحقق النبوءات التى طال انتظارها ، رُفض مع سائر أبناء ملته السابقين ، أو كما سماهم إفلين " سخرية المدن السوقية " (٩٤) .

لقد قام الباحثون فى القرن العشرين بتحليل ظهور شبطاى زيفى من زوايا متعددة ، فنجد جيرشوم شولم Gershom Scholem يؤكد الاندفاع اليهودى نحو المسيح المنتظر وراء نَبى سميرنا (٩٥) ، وأشار مايكل مككيون Michael McKeon إلى السياق البروتستانتى ، وفسر اهتمام إنجلترا بحركة زيفى بأنها نتيجة " لتضافر العوامل الأخروية والتجارية " (٩٦) ، ولكن كان ثمة منحى آخر فى الكتابات عن زيفى ، لا من حيث أصل حركته وسياقها اليهودى – العثمانى ، بل من حيث جاذبيتها الواسعة فى إنجلترا ، وبعد كل شىء لماذا يتحمس البروتستانت لرجل يدعى أنه المسيح المنتظر متحدياً بذلك إيمانهم هم أنفسهم بيسوع ؟ وقد كتبت صحيفة London Gazette تعليقاً فى كانون الأول (ديسمبر) ١٦٦٥ قالت فيه : " من الغريب أنه ليس اليهود وحدهم ، بل بضع مئات ممن يحملون صفة المسيحية بيننا يظنون أنفسهم معنيين بها " (٩٧) ، ومن الواضح أن أنباء زيفى استُقبلت فى إنجلترا بكل هذا التهليل بسبب العداوة للأتراك التى اعتقد الإنجليز أنه يشاركهم فيها ، ولاعتقادهم أنه ينوى فتح القدس ، ومع أن القرائن التجارية وقيامة المسيح فى حركته كثيرة جداً ، فإنها لم تكن أهم من توقع غلبة زيفى لعدو العالم المسيحى الذى لم يغلب ، وهم المسلمون ، واستخلاص أرض يسوع من أيدى الكفار ثم التحول إلى المسيحية – إذ عندئذ تتحول فلسطين إلى البروتستانتية الموالية لإنجلترا – فلا غرابة فى أن أتباع زيفى وصفوا بأنهم " شقر " (٩٨) ، وأن يهود " الاستعادة " لم يكونوا من الشرقيين سمر الوجوه ، وإنما كانوا " غربيين " ، وبينما كان المسلمون غرباء مستهجنين ، فإن اليهود – كما كتب أحدهم سنة ١٦٠٧ – كانوا مألوفين ومسلحين " على طريقتنا " (٩٩) ، وكان أتباع زيفى إما أن يقاتلوا الأتراك ويغلبوهم ، أو يقدم فلسطين إليهم الباشا المرعوب ، وبأى من الطريقتين فإن اليهود الشقر سيستولون على فلسطين وسائر شرق المتوسط من المسلمين السمر (١٠٠) .

لقد كانت العودة مع التنصُّر القوة الدافعة وراء اهتمام إنجلترا بشبطاى زيفى ، لأنه كان أول يهودى يظهر كمدمر محتمل للأتراك ، وقد كتب هنرى أولدنبرغ إلى

روبرت بويل فى ٢٤ آب (أغسطس) ١٦٦٥ ليؤكد له أن فتح زيفى لمكة سيخفف من خوف المسيحيين من الأتراك : " الآن لا داعى لأن يخاف المسيحيون الأتراك ، فهناك شغل كاف فى مكة " (١٠١) ، وكانت رسالة زيفى حلمًا مسيحيًا تحقق بقيام غير مسيحيين شقر بقتال غير المسيحيين السود ، فينسحقون ويتنصَّر الفريق الأول ، ولم تنتج بريطانيا شخصية واحدة تبدأ بتبنى إعادة اليهود (والإسرائيليين الإنجليز) بقيادة بريطانيا (لا بقيادة فرنسا) إلا بعد فتح نابليون فلسطين فى نهاية الثامن عشر ، وظهور رتشرد برذرز Richard Brothers ، لضمان وقوع فلسطين تحت الحكم الإنجليزى لا الفرنسى (١٠٢) ، وبالنسبة للمفكرين الإنجليز فى عصر النهضة والقرن السابع عشر كانت الكتابات التى تنادى بعودة اليهود تصورهم على أنهم المحاربون الصليبيون المتأخرون ، فلا غرابة إذن فى أن ساميول لى Samuel Lee (١٦٢٥ – ١٦٩١) عندما رسم خريطة " إسرائيل " والتفت إلى سكان الأرض " منذ أن عمرت إلى هذا اليوم " تجاهل " الدخلاء الحاليين " الذين " ستخرجهم إسرائيل عندما يحين الحين " (١٠٣) ، وقد رجع الكاهن البيوريتانى ، بدلاً من ذلك ، إلى أهل فلسطين " الحقيقيين " المذكورين فى " العهد القديم " : الكنعانيين ، والفرزِّيين ، والقديموتيين ، وبنو رفايا ، والعويين ، والفلسطينيين ، وكثير غيرهم ، وكان عنده ، كما كان عند ساندس قبل أكثر من نصف قرن ، ثم عند توماس فُلر سنة ١٦٤٩ فى " منظر فلسطين من جبل الفسجة " Pisgah Sight of Palestine أن مالكى فلسطين الحقيقيين هم الأقوام المذكورة فى صفحات الكتاب المقدس وليس سكانها المعاصرون ، وكما أن اليهود كانوا انتقاليين : من يهود إلى بروتستانت ، كذلك كان " الدخلاء الحاليون " : من دخلاء إلى منفيين ، وقد حسب لى أيضًا قطعة الأرض التى ستحتلها كل قبيلة يهودية : فكما أن التوراة سرمدية فكذلك الجغرافيا السياسية لأرض التوراة ، وكما أن الأرض كانت " خالية " فى زمن يسوع فكذلك هى فى القرن السابع عشر ، وانتهى إلى القول :

وقد قمنا أيضًا استنادًا إلى الأنبياء الأقداس بتحديد أرض إسرائيل الجديدة الممتدة من الفرات إلى مصر والبحر الأحمر ، وأخليناها من ساكنيها القدماء لإفساح المجال لدالية صهيون (١٠٤) .

وهكذا أباد لى بجرة قلم المسيحيين الشرقيين والمسلمين الذين كانوا يسكنون فلسطين ، وذهب آخر – وهو إنكريز ماثر فى نيو إنجلند – إلى أن العودة لن تكون إلى

فلسطين وحدها ،بل أيضًا إلى " البلدان الأخرى المجاورة ليتملكوها " (١٠٥) ، وهكذا فإن خريطة شرق المتوسط بأكملها ستتغير تغيراً تاماً : من بلاد إسلامية لتصبح عندما ينفخ في الصور إقليماً بروتستانتياً ، وكما قال تشارلز روبسن Charles Robson ، واعظ جماعة التجار الإنجليز في حلب ، قبل لي بحوالي نصف قرن : إن الله " سيلقى بهؤلاء المغتصبين [العرب] بعيداً لإعادتها (كما أرجو وأصلى) إلى مالكيها الحق ، المسيحيين " (١٠٦) ، إن فلسطين تعود إلى مالكيها : بروتستانت بريطانيا .

في فترة القرون الوسطى كان المسلم " حليف " اليهودي في كون الاثنين هدف الذم والتهجم المسيحيين (١٠٧) ، وفي بداية القرن السابع عشر أخذ الكتّاب الإنجليز يفرقون بين الاثنين ويحرضون أحدهما على الآخر ، ومع أن بعض الرحالة لمسوا التعاون بين اليهود والمسلمين في الإمبراطورية العثمانية ، فإن الكمّ الهائل من الكتابات الأخروية البروتستانتية في إنجلترا خلال هذه الفترة تشير جميعها إلى أن مسلمي شرق المتوسط ومعهم المسيحيون الشرقيون سيبادون على يد اليهود ، وستؤخذ منهم الأرض التي يعيشون عليها – من قبل نفس القوم الذين كانوا يشاركونهم في كونهم " أعداء الله " ، وفي هذا السياق منح الكتّاب الإنجليز اليهود مهمة عسكرية – لاهوتية في إطار التاريخ المسيحي ، فقد صُوروا في مركز من القوة الاستراتيجية لغلبة الكفار ، ثم تقبل المسيحية البروتستانتية على أنها الدين الحق ، وعندما أدخلوا في المنظور البروتستانتي للعالم فقد أصبح عليهم أن يتغلبوا ويتنصّروا : أولاً عليهم أن يقوموا بدور المحاربين الداوديين ويغلبوا " الترك " ، وبعد غلبتهم يصبحون مثل بولس ويتحولون إلى الدين الحق (١٠٨) ، وهكذا انزلق اليهود في سياسة المواجهة المسيحية – الإسلامية للقيام بوظيفة تنسجم مع الصورة المفتعلة التي أضفاها عليهم الإنجليز ، وصُوروا بالشكل اللازم لتحقيق رؤيا سياسية للواقع كان الكتّاب البروتستانت يحاولون إسقاطها على العالم المسيحي المهدد .

ومن الواضح أنه ما أن قارب عصر النهضة نهايته حتى حدث تغيير في تقدير البروتستانت الإنجليز لهذين " الحليفين " التاريخيين : فأدخل اليهود في الخطاب المسيحي ، واستبعد منه المسلمون كما استبعد المسيحيون الشرقيون في أكثر الكتابات ، وأسباب هذا التغير في الموقف متعددة ، ولكن أهمها يكمن في كون الإصلاح البروتستانتي قد أعطى " العهد القديم " قدراً كبيراً من الاهتمام ، ونجح في أن

يوضح للمفكرين المسيحيين أهمية تاريخ الإسرائيليين وكتبهم وتأويلات أحبارهم ، ومع أن بعض شخصيات الإصلاح الديني عبرت عن أراء معادية للسامية - وبصورة خاصة لوثر - فإن تلك الشخصيات جعلت " العهد القديم " في النطاق التعبدي والمذهبي للمجتمع الأوروبي بحيث أنه أصبح هناك ، في ثلاثينيات القرن السادس عشر - كراسٍ للعبرية في جامعتي أكسفورد وكيمبردج - أي قبل قرن كامل من إيجاد كراسٍ للعربية ، وفي هذه الأثناء أخذ العلماء اليهود في القرنين السادس عشر والسابع عشر ينشرون أعمالهم اللاهوتية والتأويلية باللاتينية واللغات الأوروبية الدارجة : وإذ أخذ المسيحيون يقرأون هذه الأعمال (بقصد الرد عليها في كثير من الأحيان) فإنهم تعرضوا لصوت اليهود المعاصر ، وقد كتب الأحبار والعلماء اليهود حول أنفسهم وتاريخهم الديني ، ونجحوا في التعريف بأنفسهم بمدلولاتهم ، وفي مواجهة التصوير المسيحي السائد لهم (مثلما كان في حالتي مودينا وبن إسرائيل) ، وقد استطاع اليهود أن يتحدثوا بصوتهم ، وأصبحوا في بعض الأوساط الفكرية واللاهوتية جزءاً من " أوروبا " الغربية ، أما المسلمون فلم يكتبوا شيئًا للجمهور الأوروبي المسيحي ، وليس هناك نص واحد خطه ونشره مسلم في إنجلترا (أو في سائر أوروبا الغربية) طوال الفترة موضوع الدراسة .

وكما أظهر تاريخ عداء السامية في أوروبا ، فإن اليهود عندما رفضوا التنصر فإنهم اضطهدوا وأبيدوا في بعض الأحيان ، وقد واجه المسلمون - كما كان الحال مع اليهود - خيارين في الفكر المسيحي : إما أن يتنصروا أو يبادوا - وقد أظهرت إسبانيا القدرة المسيحية على فرض هذين الخيارين على الفريقين - غير أن إسبانيا كانت في مطلع العصر الحديث للعالم المسيحي الاستثناء الناجح : فالمسيحيون الأوروبيون كانت لديهم القوة الكافية لتحويل اليهود أو فرض الاضطهاد القاسي عليهم (أو طردهم إلى دار الإسلام) ولكنهم لم يفعلوا ، ولم يكن في وسعهم تدمير الإمبراطورية العثمانية المسلمة أو تنصيرها ، وقد كان أغلبية السكان المسلمين - عدا المناطق الساحلية التي كانت معرضة لقرصنة الأوروبيين الغربيين أو نيران مدافعهم - بمنأى عن الجيوش المسيحية ، ولذلك بمنأى عن الاضطهاد ومحاولات التنصير التي وقع اليهود تحت وطأتها في أوروبا الغربية ، ولهذا السبب ابتدع المفكرون المسيحيون - وفي هذه الحالة الكتّاب الإنجليز والاسكتلنديون - المواجهة الإسلامية ، اليهودية ، بحيث يغلب داود اليهودي جليات المسلم ، من أجل مجد المذهب

البروتستانتـى ، ومتــى ما أبــاد اليهــود المسلمـين فى المعركـة الكــبرى الفـاصـلة " هرمـجدّون " التى لن ينجو منها مسلم واحد (وقليل من المسيـحيين الشـرقيين) ، يتخلى اليهود بعدها عن عقيدتهم ، ويحتلون (ليستـرجعوا) فلسطين ، ثم يسلمون الأرض وأنفسـهم إلى إنجلترا ، وعندئذ يبـدأ العصـر الألفى المجـيد الذى سـيكون البروتستانت البريطانيون (واليهود المتنصرون) الأحياء الوحيدين للاحتفاء به .

هوامش الفصل الخامس

[1] For general studies on eschatology and the image of the Muslim, see Le Roy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers*, 4 vols. (Washington: Review and Herald, 1946–1954), vol. II in particular; Bryan W. Ball, *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660* (Leiden: E. J. Brill, 1975); Katharine R. Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530–1645* (Oxford: Oxford University Press, 1979); *Puritans: the Millennium and the Future of Israel*, ed. Peter Toon (Cambridge and London: James Clarke and Co., 1970); Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), pp. 74 ff. For a 19th-century compendium of eschatological views on Islam, see E. B. Elliott, *Horae Apocalypticae*, 4 vols. (1862), vol. IV, pp. 381 ff.

[2] Martin Luther, "On War Against the Turk," in *The Works*, vol. v, p. 123. See also Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God*, p. 15; and George W. Forell, "Luther and the War Against the Turks," *Church History*, 14 (1945): 256–271; "Eschatologische Betrachtung zur Konfrontation mit den Osmanen," in Carl Göllner, *Turcia*, 3 vols. (Bucharest, Romania, 1978), vol. 1, pp. 173–226.

[3] H. Broughton, *A Concent of Scripture* (1588), G1 v.

[4] Leo Spitzer, "Classical and Christian Ideas of World Harmony," *Traditio*, 2 (1944), p. 455.

[5] Thomas Newton, *A Notable Historie of the Saracens*, 2v; Lithgow, *A Most Delectable... Discourse*, K v.

[6] Foxe, *Acts and Monuments*, vol. IV, p. 21.

[7] William Bedwell, *Mohammedis Imposturae: That is A Discovery of the Manifold Forgeries... of the blasphemous seducer Mohammed... Whereunto is annexed the ARABIAN TRVDGMAN, interpreting certaine Arabicke termes used by Historians* (1615), N3 r; Thomas Brightman, *The Workes of that Famous, Reverend, and Learned Divine, Mr. Tho: Brightman: Viz. A Revelation of the Apocalyps* (1644), p. 310; *Purchas His Pilgrimage* (1613), p. 193; Edward Brerewood, *Enquiries Touching the Diversity of Language, and Religions through the cheife parts of the world* (1614), pp. 100–101.

[8] David Pareus, *A Commentary upon the Divine Revelation of the Apostle and Evangelist Iohn*, trans. Elias Arnold, (Amsterdam, 1644), p. 125.

[9] George Gifford, *Sermons upon the whole booke of Revelation* (1596), p. 175; see also Foxe, *Acts and Monuments*, vol. [illegible]; *A Notable Historie*, 5v; Grotius, *True Religion Explained*, p. 321; James Durham, *A Commentarie upon the Booke of the Revelation* (Edinburgh, 1658), p. 453.

[10] John Napier, *A Plaine Discouery of the whole Reuelation of Saint Iohn* (Edinburgh, 1593), p. 5.

[11] *Advocates of the Papal Monarchy* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, pp. 14–15.

[12] Brerewood, *Enquiries*, p. 82; see also Foxe, *Acts and Monuments*, vol. IV, p. 21.

[13] *A Notable Historie*, 1v. See also Brerewood, *Enquiries*, for a similar view, p. 85; and *Purchas His Pilgrimage* (1613), p. 230.

[14] Carr, *The Mahumetane or Turkish Historie*: between pages 7v and 9r, he jumped from the year 500 to 1080. Indeed, the "Saracens" were mentioned only in order to allow Carr to describe the Turks. See the title to the first unit: "The Originall and beginning of the Turkes, and of the foure Empires which are issued and proceeded out of the superstitious sect of Mahumet."

[15] *The Turkes Secretorie. Conteining his Sundrie Letters Sent to divers Emperours, Kings, Princes, and States, full of proud bragges, and bloody threatnings* (1607); Henry Marsh, *A New Survey*. See also Boemus, *The Manners*, who moves within one paragraph from the Saracens to the Turks, p. 138. J. Boemus, *The Manners and Customes of all Nations* (1611 ed.).

[16] Richard Grafton, trans., *The order of the greate Turckes courte* (1524), pp. 1, 3. The frontispiece includes engravings of the monstrous sphinx, and of a virgin (a Christian?) committing suicide in front of turbaned Turks.

[17] Foxe, *Acts and Monuments*, vol. IV, p. 22. Foxe also indicated that certain prophecies in "Daniel, Ezekiel and other places of the Old Testament" are applicable to the Turks, vol. IV, p. 20.

[18] Brightman, *A Most Comfortable Exposition of the Last and Most difficult part of the Prophecie of Daniel, from the 26. Verse of the 11 Chapter, to the end of the 12. Chapter* (1644), p. 310.

[19] William Biddulph, *The Travels of certaine Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythinia, Thracia, and to the*

Blacke Sea . . . Begunne in the yeere of Iubile 1600. and by some of them finished this yeere 1608. The others not yet returned (1609), p. 49.

[20] Brightman, *A Revelation of the Reuelation that is The Revelation of Saint Iohn opened clearely with a logicall Resolution and Exposition* (Amsterdam, 1615), pp. 96, 134.

[21] Joseph Mede, *A Translation of Mede's Clavis Apocalyptica*, R. Bransby Cooper (1833), p. 181. The Latin original appeared as *Commentationum Apocalypticarum* in *The Works of the Pious and Profoundly-Learned Joseph Mede, B. D.* (1672). See specifically "De Tribus Vae-Tubis," pp. 466 ff.

[22] Henry More, *Apocalypsis Apocalypseos: or the Revelation of St. John the Divine unveiled* (1680), pp. 81, 83.

[23] *The Alcoran of Mahomet*, d3 v; Veryard, *An Account*, p. 315; Homes, *The Resurrection Revealed*, p. 86.

[24] Napier, *A Plaine Discouery*, p. 4; see also Lithgow's application of "runagate" to the Prophet, *A Most Delectable . . . Discourse*, I2 r.

[25] Thomas Brightman, *A Most Comfortable Exposition of . . . Daniel from the 26 verse of the 11. chap. to the end of the 12 chapter* (1635), p. 5.

[26] *The Opus Majus of Roger Bacon*, 2 vols., trans. Robert Belle Burke (New York: Russell & Russell, 1962), vol. II, p. 808.

[27] "A Letter to King Henry the Fifth Written from the Council of Constance," in *Letters of Queen Margaret*, ed. C. Munro (Camden Society, no. 86, 1863), p. 10. For the background of the apocalyptic prophecies about the Turks, see Setton, *Western Hostility to Islam*, chapter 2.

[28] *The poore mans Librarie. Rapsodiae G. A. Bishop of Exceter vpon the first epistle of saint Peter* (1560), vol. II, p. 48v.

[29] Biddulph, *The Travels*, p. 61.

[30] Lithgow, *A Most Delectable . . . Discourse*, I2 v.

[31] *Late Newes Out of Barbary* (1613), B3 r–v.

[32] T. G. (Thomas Gainsford), *The Glory of England*, pp. 203 r–v.

[33] Thomas White, *A True Relation*, "To the Reader." The episode was repeated by William Turner, *The History of all Religions in the World* (1695), p. 510. The account had first appeared in 1642 in a short pamphlet, *Strange and Miraculous NEWES from TVRKIE Sent to our English Ambassadour resident at Constantinople. Of a Woman which was seene in the Firmament with a Book in her hand at Medina Talubi where Mahomets Tombe is* (1642).

[34] Thomas Goodwin, *An Exposition of the Revelation* in *The Works of Thomas Goodwin, D. D.*, 12 vols. (Edinburgh, 1861) vol. III, pp. 60, 61.

[35] *Ibid.*, vol. III, pp. 61–62. [36] *Ibid.*, vol. III, p. 63.

[37] Shirley, *Discours*, p. 9. This possibility of Greek rebellion was one of Shirley's chief hopes.

[38] Lithgow, *A Most Delectable . . . Discourse*, K4 v. [39] Bacon, *Works*, vol. XIII, p. 158.

[40] Quoted in Hamilton, *William Bedwell*, p. 79. See chapter 7 in Steven Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), where there is a survey of the Orthodox–Anglican exchange in the seventeenth and eighteenth centuries.

[41] Hamilton, *William Bedwell*, p. 80. See A. Hamilton, "The English Interest in the Arabic-Speaking Christians," in Russell, ed., *The "Arabick" Interest*, pp. 30–53.

[42] Ephraim Pagitt, *Christianography* (1674, first publ. 1630), p. 57.

[43] *The Correspondence of Isaac Basire, D. D.*, ed. W. N. Darnell (London: John Murray, 1831), pp. 116–117. Durham Chapter Library, MSS Hunter 142, contains samples of Basire's writing in Arabic, and copies of letters of introduction praising Basire as "*rajul qassees kamel fadil min jama'at al-anklaz*" ("a virtuous and noble man, a minister, from the English people"). There is in this manuscript a "Compendium grammaticum Lingua Arabicae" and some quotations from the poetry of al-Ma'arri and Ibn 'Arabi. See also Colin Brennen, "The Life and Times of Isaac Basire" (unpublished Ph.D. dissertation, University of Durham, 1987), p. 82. Brennen observes of the Patriarch's apparent open-

ness: "it is difficult to know whether this was a genuine statement of belief, or simply a move to win Basire's support against the Latins"; see also pp. 87–88, for the agreement between Greek and Anglican doctrine.

[44] James Howell, *A New Volume of Familiar Letters*, p. 12.

[45] G. J. Cunning, "Eastern Liturgies and Anglican Divines," in *The Orthodox Churches and the West*, ed. Derek Baker (Oxford, Basil Blackwell, 1976), pp. 231–239. Purchas however, noted similarities between Eastern Christians and Catholics, *Purchas his Pilgrimage* (1617), p. 362.

[46] *Christopher Angell, a Grecian, who tasted of many stripes and torments inflicted by the Turkes for the faith which he had in Christ Iesus* (Oxford, 1617), B1 v, B2 v.

[47] Henry Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697*, intro. David Howell (Beirut: Khayats, 1963), p. 65.

[48] *Ibid.*, p. 95. [49] *Ibid.*, p. 83.

[50] Fuller, *The Historie*, p. 7; see also David Pareus who accused the Eastern Christians of witchcraft and "who tooth and naile maintained the worship of idols and images": *A Commentary*, p. 192 and Biddulph, *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII, p. 259, who praised "Master Barton" for trying to reform the Eastern Christians "from many of their superstitious customes." See also Blount, *A Voyage*, p. 109. In February 1700, Evelyn recorded in his *Diary* the "desolation of the Oriental Churches & Empire, so flourishing formerly with all prosperity, now in Ignorance & under Turkish Tyranny & desertion": vol. V, p. 378.

[51] Nicholay, *The Nauigations*, p. 121V. [52] Meriton, *A Geographical Description*, p. 196.

[53] "It was only in the seventeenth century that belief in a future millennium became 'respectable.' In the sixteenth century, millenarianism was a heresy": Toon, *Puritans*, p. 19.

[54] Martin Luther, "Against the Sabbatarians: Letter to a Good Friend," (1538) in *Works*, ed. Helmut T. Lehman (Philadelphia, 1971), vol. XXXXVII, p. 84; see also p. 265 for his encouragement of the Jews to leave for Palestine in order to rid the Germans of their presence. For a study of Luther and the Jews, see Carl Cohen, "Martin Luther and His Jewish Contemporaries," *Jewish Social Studies*, 25 (1963): 195–204; Heiko Oberman, "Three Sixteenth-Century attitudes to Judaism: Reuchlin, Erasmus and Luther," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. Bernard Dov Cooperman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), pp. 326–365.

[55] John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1844), IV, xx, i; see also *Second Helvetic Confession* (1566) in *Reformed Confessions of the 16th Century*, ed. Arthur C. Cochrane (London: SCM Press Ltd., 1966), p. 245.

[56] See my analysis of the Restorationist heresy and the anti-Restorationist arguments in "The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: from the Reformation until 1660," *Durham University Journal*, 78 (1985): 23–36; "The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: from 1661–1701," *Harvard Theological Review*, 78 (1985): 115–148; and "George Herbert, Henry Vaughan and the Conversion of the Jews," *Studies in English Literature*, 30 (1990): 79–92.

[57] See for instance, Nahum Sokolow, *History of Zionism*, 2 vols. (London: Longmans, 1919); Albert Hyamson, *British Projects for the Restoration of the Jews* (Leeds: Petty & Sons, 1917); G. F. Abbott, *Israel In Europe* (London: Macmillan, 1907); Barbara Tuchman, *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour* (New York: Ballantine Books, 1956, 3rd edn. 1983); Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (London: Zed Press, 1983). See also Hans-Joachim Schoeps, "Philosemitism in the Baroque Period," *The Jewish Quarterly Review*, 47 1956): 140–142; Lucien Wolf, *Menassah Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* (London: Macmillan, 1901), p. xxii and p. xxi for mid-seventeenth-century "philo-Semitism" as an early manifestation of Zionism; Cecil Roth, *A History of the Jews in England* (Oxford: Clarendon Press, 1964, 3rd edn.); Alan Edelstein, *An Unacknowledged Harmony: Philo-Semitism and the Survival of European Jewry* (Westport, CT: Greenwood Press, 1982), pp. 141 ff.; Katz, *Philo-Semitism*, chapter 5.

[58] Mark R. Cohen, "Leone da Modena's Riti: A Seventeenth-Century Plea for Social Toleration of Jews," *Jewish Social Studies*, 34 (1972), 314.

[59] Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1934), pp. 243–244. See also the survey of Ben Israel in *Menasseh Ben Israel and his World*, eds. Yosef Kaplan, Henry Mechoulan, Richard H. Popkin (Leiden: E. J. Brill, 1989). See Ismar Schorsch, "From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45 (1978): 187–208.

[60] See my "The Controversy over the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: 1701–1753," *Durham University Journal*, 80 (1988): 241–257.

[61] Goodwin, *An Exposition*, vol. III, p. 56.

[62] Alexander Ross, *Pansebeia: A View of all Religions in the World* (1675 edn.), p. 177.

[63] Increase Mather, *The Mystery of Israel's Salvation, Explained and Applyed* (1669), p. 33.

[64] Mede, *Clavis Apocalyptica*, pp. 427–428.

[65] Brightman, *The Revelation of Saint Iohn*, p. 280. See also Goodwin, *An Exposition*, vol. III, pp. 28, 62, 63. Thomas Brightman noted that the Jews "most abound in countries East and North, in respect of Iudea," in *The Revelation of Saint Iohn*, p. 310. See also John Archer, *The Personall Reign of Christ upon Earth* (1642), pp. 50 ff.; anonymous (possibly Henry Jessey), *An Information Concerning the Present State of the Jewish Nation in Europe and Judea* (1658), p. 7. For the drying up of the Euphrates, see Brightman, *The Revelation of St. Iohn*, pp. 257 and 325 where he indicates 1650 as the year when it was to happen; H. Broughton; *The Seven Vials Or A briefe and plaine Exposition upon the 15: and 16: Chapters of the Revelation* (1628), p. 63, where there is an allusion to "Our Country-man M. Brightman."

[66] Mede, *A Key to the Apocalypse*, pp. 428, 431; Mather, *The Mystery of Israel's Salvation*, pp. 103–104: "If the Jews should not repent before Christs coming from heaven to judge the world, they must needs perish in that deluge of fire."

[67] Henry Finch, *The Worlds Great Restauration, or The Calling of the Jewes* (1621), p. 3. See the study on Finch by Franz Kobler "Sir Henry Finch (1558–1625)," in *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 16 (1945–1951): 101–120 and Wilfrid R. Prest, "The Art of Law and the Law of God: Sir Henry Finch (1558–1625)," in *Puritans and Revolutionaries*, eds. Donald Pennington and Keith Thomas (Oxford: Clarendon Press, 1978), esp. pp. 108–112.

[68] Goodwin, *An Exposition*, pp. 195–203.

[69] *A brief Description of the future History of Europe, from Anno 1650 to An. 1710 ... Manuscript of Paul Grebner extant in Trinity Colledge Library in Cambridge* (1650), p. A2 v. (William Lilly, however, declared the manuscript a counterfeit: *Monarchy or No Monarchy in England* (1651), p. 5). See for a similar view, John Canne, *A Voice from the Temple* (1653), pp. 28–31; Goodwin, *An Exposition*, p. 202; Thomas Brightman's subtitle to his exposition of Daniel, "The restoring of the Jewes, and their calling to the faith of Christ, after the utter overthrow of their three last enemies, is set forth in lively colours"; Homes, *The Resurrection Revealed*, p. 52.

[70] Mather, *The Mystery of Israel's Salvation*, p. 36.

[71] *Ibid.*, pp. 36–37. [72] Nicholay, *The Navigations*, p. 130v.

[73] Blount, *A Voyage*, p. 115.

[74] Harold Fisch, *The Dual Image: A Study of the figure of the Jew in English Literature* (London: World Jewish Congress, 1971, first publ. 1959), pp. 29–30; Erazee, *Catholics and Sultans*, p. 111; Vaughan, *Europe and the Turk*, p. 157. By the 1600s, "there was a large community of Jews at Algiers ... living on terms of tolerable harmony with the Mohammedans, and united to them by the bond of a common hatred of the Spanish," in Playfair, *The Scourge of Christendom*, p. 25.

[75] For a biography of Nasi, see Cecil Roth, *The House of Nasi* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1948).

[76] See Chew, *The Crescent and the Rose*, chapter 5; Sha'ban, "The Mohammedan World," chapter 6.

[77] *Newes from Rome. Of two mightie Armies, as well footemen as horsmen: The first of the great Sophy, the other of an Hebrew people, till this time not discouered, comming from the Mountaines of Caspii* (1607), titlepage.

[78] Nathaniel Homes, *The Resurrection-Revealed Raised, Above Doubts, & Difficulties* (1661), p. 179.

[79] Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Clarendon, 1974), p. 134; cf. Anon., *Eclectical Chiliasm; or a Discourse Concerning the State of Things from the Beginning of the Millennium to the End of the World* (1700), p. 50; Nathaniel Crouch, *The Fatal and Final Exttrpation* [sic] *and Destruction of ehe* [sic] *Jews out of the Empire of Persia* (1683), pp. 201 ff. See also the treatise by Evelyn, "The History of the Late Final Extirpation and Exilement of the Jewes out of the Empire of Persia," in *The History*, pp. 113 ff.

[80] Mather, *The Mystery of Israel's Salvation*, pp. 21, 46.

[81] More, *Apocalypsis Apocalypseos*, p. 82.

[82] *The Jews Jubilee or, the Conjunction and Resurrection of the Dry Bones of the Whole House of Israel* (1688), pp. 2, 43.

[83] Brightman, *A Commentary on the Canticles or the Song of Solomon* (Amsterdam, 1644), p. 357.

[84] Kedar, *Crusade and Mission*, p. 177.

[85] Thomas Matthews, *Clavis Apocalyptica: or A Prophetical Key: By which The great Mysteries in the Revelation of St. John, and the Prophet Daniel are opened* (1651), p. 76. See also Mather's allusion to the "Oriental notions" in the Scriptures, *The Mystery of Israel's Salvation*, p. 29.

[86] *Eclectical Chiliasm*, p. 39.

[87] *A New Letter sent from Scotland concerning the further Proceedings of the JEWS* (1665), p. 6.

[88] Anon., "A Letter from Antwerp Oct. 10/20 1665," in *The Restauration of the Jewes: Or, A True Relation of their Progress and Proceedings in order to the regaining of their Ancient Kingdom. Being the Substance of several Letters viz. From Antwerp, Legorn, Florence, & c. Published by R.R.* (1665), p. 3. Note also the title of *The Last Letters to the London-Merchants and Faithful Ministers Concerning the further Proceedings of the Conversion and Restauration of the Jews; With most strange and wonderful Miracles, performed by the Holy Captain-General of the Wandring Israelites: A Prophecie touching the Downfall of Babylon in 66, and the time of the Gospel to be Preach'd throughout the whole World; The Number of their Great Armies; A Description of their Persons, Habits, and Weapons; the routing of the King of Arabia, and killing many thousand Turks* (1665).

[89] *A New Letter . . . sent from Scotland*, p. 1. [90] *The Restauration of the Jewes*, p. 3.

[91] *The Devil of Delphos, or the Prophets of Baal: Containing an account of a notorious Imposter, call'd Sabatai Sevi, Pretended Messiah of the Jews* (1708), p. 56.

[92] *London Gazette* (December 7–11, 1665), no. 8.

[93] George Wither, *Meditations upon The Lord's Prayer* (1665), p. 37.

[94] Evelyn, *The History*, p. 92.

[95] Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, trans. R. J. Zwi Werblowsky (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), pp. 461–602; for England specifically, see pp. 546–549 where Scholem drew a comparison between Sevi and the Quaker James Nayler who had declared himself the Messiah during the Commonwealth.

[96] Michael McKeon, "Sabbatai Sevi in England," *Association for Jewish Studies Review*, 2 (1977): p. 163.

[97] *London Gazette* (December 7–11, 1665), no. 8.

[98] *The Restauration of the Jewes*, p. 2. This phrase appears again in *A New Letter sent from Scotland*, p. 6.

[99] *Newes from Rome*, p. B1 v.

[100] *A New Letter Concerning the Jewes, Written by the French Ambassador, at Constantinople to his Brother the French Resident at Venice. Being a true Relation of the Proceedings of the Israelites, the Wonderful Miracles wrought by their Prophet, with the terrible Judgments that have fallen upon the Turks* (1666), p. 1. See also *Several New Letters Concerning the Jewes: Sent to divers Persons of Quality here in England* (1665), p. 5: ". . . at Smyrnas the King of the Jews rides up and down in great State, Two hundred men attending on him and is highly reverenced by the Turks."

101 *The Correspondence of Henry Oldenburg*, vol. 11, p. 481.

102 See my "The Controversy over the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: 1754–1809," *Durham University Journal*, 87 (1990): 29–44.

103 Samuel Lee, *Israel Redux: or The Restauration of ISRAEL, Exhibited in Two Short Treatises. The First contains an Essay upon some probable grounds that present Tartars near the Caspian Sea, are the Posterity of the ten Tribes of Israel. By Giles Fletcher. The Second, a dissertation concerning their ancient and successive state, with some Scripture Evidences of their future Conversion, and Establishment in their own Land. By S. L.* (1677), pp. 63 ff.

104 *Ibid.*, p. 123.

105 Mather, *The Mystery of Israel's Salvation*, p. 57.

106 Charles Robson, *Newes from Aleppo, A Letter written to T. V.[icars]* (1628), pp. 13–14.

107 Allan and Helen Cutler, *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), chapter 4.

108 See *The Works of . . . Joseph Mede*, pp. 891–892: "The Mystery of S. Paul's Conversion: or, The Type of the Calling of the Jews."

الخاتمة

الإسلام وبريطانيا : تجاذب وتباعد

بلاد العرب السعيدة أسعدت العالم

وحمت الفنون من الاندثار ،

ومكة رحبت بالحكيم العظيم [أرسطو]

ومحمد أمير الجيوش ،

بذكائه قام والعرب ببناء الممالك .

ولطالما فى تلك المدرسة العظيمة

أقامت الفلسفة دستورها الفكرى ،

لو لم تفر من خرائب الشرق

لتأوى مع العقاب فى الغرب .

(ثيوفيلوس غيل : بلاط الأمميين ، ١٦٦٩)

طوال عصر النهضة والقرن السابع عشر ظل المسلمون وتراثهم العربى - الإسلامى جزءًا من معرفة الذات فى إنجلترا دينيًا وتجاريًا وفى أحيان معينة عسكريًا ، ففى المسرحية واللاهوت ، وفى سجلات الدولة المحلية والخارجية ، وبين الوعاظ المحليين ، والمرتدين المبعدين ، وفى الكنائس والمقاهى ، وبين التجار والنساجين ، وبين البحارة والجنود ، كان الإسلام والإمبراطورية العثمانية ودويلات شمال إفريقية موضوعًا شاغلاً للهجوم والبحث والوصف ، وفى الفترة بين ١٥٥٨ و ١٦٨٥ ترك

الإسلام ميسمه على إنجلترا بشكل لا يوازيه أثر أية حضارة أخرى غير مسيحية واجهتها بريطانيا ، ذلك أن الإسلام فى هذه المرحلة من تاريخه لم يكن من الممكن تجاهله أو " السيطرة عليه " .

وقد درجت الدراسات عن بريطانيا فى مطلع العصر الحديث على التركيز بانتظام على تاريخها الداخلى وصلاتها بأوروبا المسيحية – البروتستانتية والكاثوليكية معًا ، فالصراع مع إسبانيا فى ثمانينيات القرن السادس عشر وتسعينياته ، ومع الكاثوليكية طوال عهد إليزابيث وآل استيورت ، والتحولات البرلمانية والمالية التى أدت إلى الحروب الأهلية ، وسيادة الطبقة العليا والهجرة إلى العالم الجديد ، والتحالف أو المواجهة أو كلاهما مع إسكتلنده وإيرلنده ، وقتل الملك وتقوية الأسطول ، وعهد الكومنولث وانتشار الطوائف ، وإعادة شارل الثانى واضطهاد المنشقين ، والحروب الهولندية ، والمؤامرة البابوية ، والمنافسة مع فرنسا والثورة [الإنجليزية] المجيدة – كل هذه عوامل عملت على تحول فى إنجلترا وسائر الجزر البريطانية ، ولكن كما أوضحنا فى الفصول السابقة كان يسير موازيًا لهذه العوامل ، وربما فى بعض الأحيان ملتفًا معها التراث الثقافى العربى – الإسلامى والقوة الحربية للإمبراطورية التركية اللذين جعلا النهضة بالنسبة لإنجلترا لا مجرد تجربة بريطانية أو أوروبية عامة وحسب ، بل تجربة تنتظم حوض البحر المتوسط وتمتد إلى الوشائج الدينية .

وكان ثمة طريقان لانشغال بريطانيا بالإسلام فى الفترة موضوع الدراسة : الطريق الدنيوى الذى يتناول العوامل الحربية والدبلوماسية والتجارية ، والطريق المذهبى الذى يجمع التحول إلى الإسلام أو منه ، وتصوير المرتدين والمصير الأخروى للمسلمين ، وبالنسبة للطريق الأول كان فى إنجلترا ، وفى القارة الأوروبية أيضًا – منذ منتصف القرن السادس عشر – إدراك لأهمية الإمبراطورية العثمانية فى مجال التحالفات الحربية والدبلوماسية ، وكان هناك أيضًا إدراك لقيمة الأقاليم الإسلامية (فى شرق المتوسط وشمال إفريقية والشرق الأقصى) كأسواق تجارية لأوروبا ، فلم تتردد لندن أو أية عاصمة أوروبية فى التعامل العلنى مع المسلمين فى مسرح البحر المتوسط ، ومع شدة رغبة الأوروبيين المسيحيين فى المحافظة على مثالية اتحاد العالم المسيحى ضد " الكفار " طوال عصر النهضة والقرن السابع عشر ، وحتى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فإن الدبلوماسية البريطانية والأوروبية توجهت مرارًا وتكرارًا إلى العثمانيين لإيجاد تعديلات فى توازن القوى الأوروبية .

غير أنه كان من المحتم بعد انكسار العثمانيين فى فينا سنة ١٦٣٨ ، ومعاهدة كارلوفتز التى أعقبته سنة ١٦٩٩ أن يؤدى ذلك إلى انحسار دور الإمبراطورية العثمانية على مسرح الدبلوماسية المسيحية : لقد بدأ عهد التراجع الحربى للإمبراطورية الإسلامية ، ثم إن الإمبراطورية وولاياتها فى شمال إفريقية لم تعد تهدد العالم المسيحى ، وإنما كانت تتقهقر أمام التكنولوجيا الجديدة فى أوروبا ، ومع أن الأقاليم الإسلامية ظلت توفر أسواقًا للصادرات البريطانية والأوروبية ، فإن العالم الجديد عبر الأطلسى كان يجتذب النشاط والمنافسة والمغامرة ، ولذلك فإن فورة الدبلوماسية والتحالفات التى ميزت تعامل الحكام المسيحيين مع تركيا وولاياتها فى شمال إفريقية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر أخذت فى التناقص ، وحلت القوة الإنجليزية والثقة الإنجليزية محل الهيبة والإعجاب اللذين كان ينظر بهما الملوك الإنجليز والمجتمعات الإنجليزية إلى الباب العالى والتراث العربى – الإسلامى ، وفى سنة ١٦٨٠ سجلت إنجلترا نصراً على المغاربة فى طنجة أبان حسب قول كاتب مجهول ، " المنجزات الحربية للإنجليز الشجعان ضد البرابرة " (١) ، وفى ذلك الوقت كان الأسطول الإنجليزى قد اكتسب من القدرة الحربية ما مكنه من فرض معاهدات سلام (روعيت) على الولايات فى شمال إفريقية ، وهدد وهاجم مدن المغرب وملاحته (٢) ، لم يعد المسلمون أعداء لا يغلبون .

وإذ انحسرت أهمية طريق الدبلوماسية الدنيوى مع المسلمين العثمانيين بالنسبة لإنجلترا (مع أن التجارة بقيت لها أهميتها) فإن الطريق الوحيد الذى بقى للانشغال بالإسلام هو الطريق المذهبى ، وهنا استمرت العداوة للمسلمين ودينهم على حالها لم تخفّ حدتها ، تلك العداوة التى وجدت متنفسًا لها فى الأدب والكتابات الأخروية ، ويعد الانتصار الذى ذكرناه فى طنجة (مع أنه كان قصير الأجل) وصف الكاتب ، م. بوزلى M. Posley ، الحادث بالكلمات التالية :

> **هؤلاء الأبالسة مثل قطيع من الأرانب المغطاة بالرمل ، أو مثل عدد هائل من الأفاعى والصلال السامة تحت العشب الطويل ، وحُمَى مسمومة تنفث النار من أفواهها ، كمنوا لنا على استعداد لالتهامنا (٣) .**

وفى تعليق على سفر الرؤيا نشر فى السنة نفسها ، ١٦٨٠ ، أكد هنرى مور كيف أن السراقنة " يستطيعون التهام كثير من الممالك فى أقصر وقت " (٤) ، فسفر الرؤيا ، عند بوزلى ومور يحدد مصير شمال إفريقية المسلم ، وطالما أن السفر جعل السراقنة وحوشًا لا أمل لها فى الخلاص ، فإن الجنود الإنجليز فى الرؤيا كما فى طنجة يتغلبون على " الملتهمين " المسلمين – لقد أصبح الطريق الدينى هو السبيل الوحيد لتصوير العالم الإسلامى سواء فى المعركة الحربية أو فى تأويل الكتاب المقدس ، لقد أصبح المسلمون صورة عقائدية – مصطنعة – حتى عندما يكونون " ملموسين " يقتلهم الفرسان الإنجليز " .

إن أخروية الكتّاب الإنجليز والإسكتلنديين التى أنتجت خريطة جديدة لشرق المتوسط مع الأهداف التنصيرية التى جعلت اليهود يعودون إلى فلسطين ليتحولوا من بعد إلى المسيحية ويبيدوا المسلمين – كانت من نسج الأذهان المؤمنة بالخرافات والتى كانت كراهيتها الدينية والثقافية لشعوب شرق المتوسط راسخة لا تلين ، وقد أتاح هذا التلفيق للكتّاب أن ينساقوا دون وازع فى كراهية المسلمين ونسبتهم إلى الشياطين – وهى كراهية سيطرت على صورة الإسلام طويلاً فى الفترة الحديثة ، وفى الحقيقة ، كما بيّن إدوارد سعيد ، فإن الاستشراق الذى أصبح السبيل الأدهى لتصوير الإسلام وتبرير الاستعمار الغربى لشرق المتوسط وشمال إفريقية فى الفترة الحديثة كان له جذور ممتدة فى الصور والإشارات التوراتية (٥) ، وبما أن الإسلام والمسلمين قد واجهوا بنجاح – وإلى حد الخطر – العالم المسيحى فى عصر النهضة والقرن السابع عشر ، وبما أنهم ظلوا العدو لمدة طويلة ولأسباب كثيرة ، فإنهم سيظلون " الآخر " اللدود .

ولعل مما أسهم فى ظهور مسار الاستشراق فى بريطانيا ذلك التغير الذى حدث فى أوائل نهاية الفترة الحديثة : فالأعمال التى نشرت عن الإسلام قبيل نهاية القرن السابع عشر وفى القرن الثامن عشر لم تعامله كقوة دينامية ، وإنما كلاهوت تاريخى ، ولم تنظر إليه كحضارة وإنما كدين توحيد ضلت نبوّته ، ولكنه ما زال يثبت صحة الرؤيا المسيحية ضد الإيمان بالله دون الوحى والتنزيل وغير ذلك من التحديات الدينية (٦) ، ومع أن بعض الكتّاب فى الشق الأول من القرن الثامن عشر اختاروا الإسلام فى نقاشهم حول " تاريخ التوحيد" **Historia Monotheistica** فإن تناولهم له لم يك

باعتباره ثقافة ينبغي الأخذ والرد معها ، بل عقيدة تدرس وتوثق ، وقد ركز المستشرقون (أمثال سايمن أوكلي Simon Ockley ، وجورج سيل ، وإدوارد بوكوك الأصغر وغيرهم) اهتمامهم على الترجمة للعربية وتحرير النصوص وتاريخ اللغة ، وكان اهتمامهم بالإسلام باعتباره تقليداً دينياً من الماضي وبالعربية باعتبارها لغة " ميتة " ، وقد لاحظ دانيال ديفو في مطلع القرن الثامن عشر في كتابه " الجنتلمان الإنجليزي الكامل " Complete English Gentleman أن طلاب العربية في الجامعة يتعلمون " عبارات مقحمة ، وتعابير عسرة على النطق ، وكلمات فظة بلا جرس " : فليس ثمة " حيوية " في الدراسات الإسلامية (٧) ، وقد ظهر مثل هذا الموقف في كتابات معاصرة أخرى : فعندما نشر هنري موندرل وصف " رحلة " A Journey سنة ١٦٩٧ ، لم يضمن صوره الكثيرة تصويراً للمسلمين أو أهل شرق المتوسط : وقد انحصرت صوره كلها في الجوانب التاريخية والأثرية ، ولكن عندما نشر وصف نيكولاي لشرق المتوسط بالإنجليزية قبل أكثر من قرن من الزمان تضمن العديد من الصور المنقوشة للمسلمين واليهود والمسيحيين ، رجالاً ونساء ورقيقاً وباشاوات ورجال دين وصوفيين ، لقد رأى نيكولاي الناس في شرق المتوسط ، وكان مأخوذاً بالثقافات الحية ، أما موندرل فإنه لم ير إلا خرائب قديمة وعمارة .

ومثال آخر على قلة الاهتمام بشعوب الإسلام نجده في كتاب ديفو " الكابتن سنغلتُن " Captain Singleton (١٧٢٠) ، وهو عبارة عن وصف رحلة تمتد من الأمريكتين إلى إفريقية ومن شرق المتوسط إلى الهند ، وقبيل نهاية رحلة البطل ورفيقه يصلان إلى البصرة (Bassaro or Balsara) على الخليج الفارسي ، وقد ذكرت المدينة دون أدنى وصف أو شرح ، بينما سوّد ديفو في الشق الأول من الرواية صفحات يصف فيها أراضي إفريقية وشعوبها ، ولم يكن لديه أي شيء يقوله عن المدينة العربية : ليس ثمة ما يعجب له في سكانها ، ولا إشارة إلى مناخها أو موقعها ، ولا حتى استنكار للإسلام والمسلمين ، لقد مكث الكابتن سنغلتُن في المدينة ولم يرها (٨) .

وبعد وصول سنغلتُن وصديقه الكويكر إلى المدينة بمدة قصيرة ارتديا " على الطريقة الفارسية ثوبين طويلين من الحرير ، وعباءة أو " روبًا " من قماش إنجليزي قرمزي ، وكان مرهفًا أنيقًا ، وتركنا لحيتينا تطولان على الطريقة الفارسية " ، وقد ساعد هذا التخفي سنغلتُن على أن يدعي أنه تاجر ، ولكن لم يكن هناك أية دلالة ثقافية

البطلين : لم يذكر سنغلتُن ما إذا كانت قد أعجبته الملابس أم لا ، ولا ما إذا كانت مريحة أو غير مريحة ، لقد لبس الثياب الفارسية / الإسلامية دون أن يجد فيها أى معنى خاص : كان التزيى بالزى الفارسى عند ديفو مجرد " تقليعة " غريبة ، وكان مفيداً لأن سنغلتن لم يكن يعرف كلمة واحدة بالعربية (أو الفارسية) ، لم يكن فى عالم البصرة شىء داخلى أو تاريخى أو ما يميزه عما سواه : لقد كانت مدينة سطحية يسهل التحايل عليها ، فالإنجليزى الذى لا يعرف إلا البرتغالية والإنجليزية ، وليس لديه أية فكرة عن الإسلام أو المسلمين يمكنه أن يوهم الناس أنه فارسى لا لشىء سوى أنه يرتدى زياً فارسياً ، فعالم الإسلام مظهرى خارجى ، فلا براعة فيه ولا ما يكتشف .

ثم غادر سنغلتُن البصرة وسافر عبر الصحراء إلى حلب وأخيراً إلى الكساندريتا " أو كما نسميها اليوم الاسكندرون " ، وقد استغرقت الرحلة تسعة وخمسين يوماً – وسطرين ونصف السطر فى الوصف لا غير (٩) ، بينما أخذت مسافة مماثلة فى إفريقية نحو ثلث الرواية ، لأنه لم يكن فى شرق المتوسط ما يرى ، وكأنه لم يكن فيه عرب ، وترك ، وأرمن ، ويونان يكتب عنهم أو يتفاعل معهم ، لم تكن ثمة " تعابير عسرة على النطق " يدونها : لقد أصبح العالم العربى طرازاً بالياً لا يستحق التسجيل .

لقد خبرت إنجلترا طوال القرن السابع عشر علاقة تجاذب وتباعد مع الإسلام إما بأخذ عناصر من حضارة العرب والعثمانيين وإما بذم تلك الحضارة ، لقد كان الإسلام بعيداً عن إنجلترا بعداً يغرى بالاقتراب منه ، وقريباً فى أثره الحربى والتجارى قرباً يجعله على الأبواب ؛ ولذلك فإن الوعاظ والرحالة كانوا إما يدخلونه فى خطتهم المسيحية للعالم أو يلعنونه ، وفى كلتا الحالتين كانوا يعترفون به ويولونه اهتمامهم .

ولم تنتصر القوة الطاردة إلا فى نهاية القرن السابع عشر : لقد أصبحت بريطانيا معارضة للإسلام وبمنأى عنه ، إن الإعجاب بالتراث العربى – الإسلامى الذى كان له أثره فى الفكر فى هذه الفترة ، والإشارات إلى الإسلام ، وكثرة تحول المسيحيين والبريطانيين " إلى أتراك " – كل هذه العوامل زادت من احتمال كون ثقافة الإسلام مما يمكن فهمه فى نطاق معرفة الذات البريطانية ، ثم إن التنوع الذى كان

آخذاً فى الظهور فى الحضارة البريطانية ، كان مصحوباً باختلاف كبير فى اللغة ، وبالكراهية الدينية ، والتناقض الثقافى ، والتعدد الإثنى بين اسكتلندى من آل ستيوارت وبلاط آل تيودور فى لندن ، بين كاثوليكى أيرلندى وإنجليزى من أتباع كرومول ، وبين إنجليزى وويلزى (كان الإنجليز يعتبرونه متوحشاً غير مسيحى فيرسلون إليه البعثات سنة ١٦٤٩ للتبشير بالكتاب المقدس) ، وطوال هذه الفترة لم يكن ينظر إلى الإسلام على أنه غريب غربة تامة عن أوروبا : كانت صيغه اللاهوتية تتعارض مع العالم المسيحى ، ولكنه لم يكن خارج الخيال الجاذب عند عضو فى جمعية الصليب الوردى أو عند شخص مثل جورج فوكس ، أو مرتد عائد ، أو ملك يهتم بما هو جديد ، أو قارئ للقرآن ، أو مرتاد للمقاهى أو الحمامات التركية (١٠) ، ولم يكن بطبيعة الحال خارج نطاق التحالف الدبلوماسى أو معاهدة السلام ، أو الصداقات الفردية والمراسلات الودية – ولا حتى الزواج (١١) .

وفى نهاية القرن السابع عشر اتجهت إنجلترا – وبخاصة ثقافتها اللندنية – نحو التسامح تجاه تشكيلة واسعة من الموضوعات والغرباء ، فسمح لليهود بالإقامة فى إنجلترا وغيرها من الجزر البريطانية ، بعد أن ظل ذلك محظوراً عليهم مدة ٣٦٥ سنة ، ولم ينالوا الرعوية الكاملة للمملكة إلا فى القرن التاسع عشر ، ولكنهم أخذوا يدمجون ببطء فى الثقافات والأعراف والتشكيلات الطبقية الإنجليزية ، كذلك شمل التسامح الكاثوليك الذين كانوا دائماً موضع الريبة بسبب ثنائية الولاء المفترضة للملك والبابا – ولكن لم يمنع ذلك من وجود قوانين ضدهم حتى بعد سنة ١٦٨٨ ، وسمح أيضًا للمسيحيين الشرقيين فى أوائل سبعينيات القرن بإنشاء كنيسة فى لندن ، وقد شملت الحضارة البريطانية غير البروتستانت (الكاثوليك ، والأرثوذكس الشرقيين) وغير الإنجليز (المهاجرين البروتستانت من فرنسا وبلجيكا) وغير المسيحيين (اليهود) – ولكن ليس المسلمين .

فالمسلمون كانوا مختلفين عن كل هذه الفئات بارتباطهم تاريخيًا بقوة حربية ودينية لم تنجح وحسب فى الصمود للإمبريالية والتبشير المسيحيين بل نجحت أيضًا فى تهديد شواطئ إنجلترا ، لقد كان لهم عالمهم الخاص ، عالم " محمدى " ذو حضارة متنوعة ومساحة جغرافية شاسعة ، ثم إنهم فى أوج قوتهم نزلوا على سواحل إنجلترا وويلز وإيرلنده مع إبقاء قبضتهم على أرض فلسطين " البروتستانتية " ،

فلا اليهود ولا المسيحيون الشرقيون المهاجرون ولا البروتستانت الفرنسيون ولا الكاثوليك الإنجليز والأيرلنديون أغرقوا سفنًا إنجليزية ، أو أسروا واسترقوا بحارة إنجليز ، أو هددوا المصالح الاقتصادية للمملكة ، ولم يكن لأى من هذه الجماعات إمبراطورية فى مثل قوة الإمبراطورية العثمانية ونطاقها ، فاليهود ، والبروتستانت الأوروبيون ، والكاثوليك ، والمسيحيون الشرقيون كنت تلقاهم فى إنجلترا كلاجئين أو رعايا مغلوبين أو كلا الأمرين معًا ، وكانوا كلهم يتعاملون مع الإنجليز ، وبعد سنة ١٧٠٧ ، مع الملكية الإنجليزية من موقف ضعف ، وكان اللاجئون اليونانيون العديدون الذين زاروا إنجلترا فى أوائل القرن السابع عشر يطلبون المساعدة والإسعاف ، بينما كان اليهود المطرودون من بولنده سنة ١٦٤٩ يصلون إلى إنجلترا كلاجئين ، وقد سمح لمنسى بن إسرائيل بزيارة لندن فيما بعد على مضض .

لقد كان المسلمون يشكلون الجزء الأعظم ليس فى إمبراطورية غير مسيحية بل فى إمبراطورية معادية للمسيحية ، فكيف يكونون أقليات غريبة فى إنجلترا ، ولهذا السبب ، وبغض النظر عن الإعجاب بالتراث العربى - الإسلامى الذى عبرت عنه الكتابات الإنجليزية ، ورغم دفاع جون لوك عن التسامح مع المسلمين وتسكينهم فى إنجلترا (١٢) ، لم يكن ثمة تعبير عن الميل إلى النزعة الإسلامية فى الفترة الحديثة - مثلما كان " الميل إلى السامية " ، إذ لم يكن الإسلام ولا المسلمون ممن يمكن احتواؤهم - كما كانت اليهودية واليهود - فى نظرة توراتية / بروتستانتية للعالم تكلل بالنصر ، ولا كان ممكنًا السيطرة عليهم فى الغائية والإمبريالية البريطانية ، وفى الحقيقة لم يكن ممكنًا وجود ميل إلى السامية لو كان لليهود إمبراطورية واجهت إنجلترا وسائر العالم المسيحى بنفس الطريقة التى واجهتهما بها الإمبراطورية المسلمة .

لقد شهدت الفترة موضوع الدراسة بدايات الأيديولوجيا الاستعمارية الإنجليزية ، والتى كان مفتاح السيطرة فيها تنصير " المواطنين الأصليين " وإخضاعهم ثقافيًا ، كما حدث فى أمريكا الشمالية وغرب إفريقية ، فهذه الأيديولوجية الاستعمارية لم يكن من الممكن تطبيقها فى شرق المتوسط ، ومنذ القرن الثامن عشر فما بعد أخذت علاقات بريطانيا مع بلاد الإسلام فى شرق المتوسط والشرق الأقصى تتحول إلى علاقة قوة وإمبراطورية ؛ ففى منتصف القرن الثامن عشر بدأت إنجلترا سيطرتها على الهند

الإسلامية ، وفى سنة ١٨٨٢ احتلت مصر والسودان ، وبعد سنة ١٩١٨ أخذت فلسطين وشرقى الأردن والعراق ومنطقة الخليج الفارسى ، ولكى تركز سيطرتها تعاونت جيوشها ومبشروها على إيجاد هيمنة اقتصادية وسياسية ودينية ، وكان الانفصال المباعد عن التراث العربى – الإسلامى الذى حدث فى أواخر القرن السابع عشر قد ترجم إلى تناقض مفتوح بين المسيحى و " المحمدى " ، بين الكتاب المقدس و " القرآن التركى " ، ونتيجة لذلك فإن البعثات التبشيرية الإنجليزية أخذت تعمل على تنصير سكان شرق المتوسط العرب – المسلمين إلى صورة أنجليكانية أو برسبتيرية لتلك الإمبراطورية ، وليس غريبًا أن أشد نشاط لهذه البعثات ولأولئك المبشرين كان فى فلسطين التى وضعت تحت الانتداب الإنجليزى بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، فالأطفال المسلمون وأطفال المسيحيين الشرقيين فى فلسطين فى مدارس جمعية البعثة الكنسية التى تتولاها كنيسة إنجلترا لا يعلّمون وحسب الصلاة لسلامة الملك البريطانى ، بل أيضًا دعاء الله " ليعيد " اليهود إلى أرضهم (١٢) ، فالأهداف التنصيرية و" العودوية " التى تجذرت فى أوائل الفترة الحديثة ، وتشويه صورة سكان شرق المتوسط الذى أنتجته قرون من القلق الإنجليزى الأدبى واللاهوتى ، تجمعت آخر الأمر فى يقينية الإمبريالية البروتستانتية البريطانية .

هوامش الخاتمة

[1] *A True Relation of a Great and Bloody fight between the English and the Moors before Tangiere* (1680).

[2] See *C.S.P. Domestic, Charles II, 1668–1669*, vol. IX, pp. 632–633 for English naval activity against North African outposts.

[3] *A Letter from Tangier, to a Friend in London* (1683).

[4] Henry More, *Apocalypsis Apocalypseos*, p. 83.

[5] Edward Said, *The Question of Palestine* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

[6] See for the view of Islam in the eighteenth century, Pailin, *Attitudes to Other Religions*, and P. J. Marshall and Glyndwr Williams, *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment* (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1982), chapter 4.

[7] Daniel Defoe, *The Complete English Gentleman*, ed. K. D. Bülbring (London, 1890), p. 201; quoted in Hamilton, *William Bedwell*, p. 96. Even the English translation of the *Arabian Nights* in 1706–1708, that most lively of Arabic texts, was "stilted and dull," *Tales from the Thousand and One Nights*, trans. and introd. N. J. Dawood (London: Penguin, 1973), p. 9.

[8] Defoe, *Captain Singleton*, p. 262.

[9] *Ibid.*, p. 264.

[10] For the popularity of Turkish Baths, see C. J. S. Thompson, *The Quacks of Old London* (repr., London: Barnes and Noble, 1993), pp. 266 ff.

[11] See my "Muslims in Seventeenth-Century England," *Journal of Islamic Studies*, 8 (1997): 63–82. For a more detailed discussion of Muslims in England, see chapter 1 in my *The Renaissance Triangle: Britons, Muslims, and American Indians* (forthcoming, Columbia University Press, 1999).

[12] See my "John Locke and the 'Turbanned Nations'," *Journal of Islamic Studies*, 2 (1991): 67–77.

[13] I owe this recollection to my mother who was brought up in the Church Missionary Society orphanage in Nazareth, Palestine between 1918 and 1929. For a study of British evangelism in Palestine, see Abdul Latif Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800–1901: A Study of Religious Educational Enterprise* (London: Oxford University Press, 1951).

المصادر والمراجع

Bibliography

PRIMARY SOURCES

Unless otherwise indicated, the place of publication for books before 1900 is London. Anonymous titles are listed under the first word following the article.

"An Act for the Relief of the Poor" (1598) in *The Statutes of the Realm* (Buffalo, NY: W. S. Hein, repr. 1993), vol. IV.

Addison, Lancelot. *West Barbary, or, A Short Narrative of the Revolutions of the Kingdoms of Fez and Morocco* (1671).

The First State of Mahumedism: or an Account of the Author and Doctrines of that Imposture (1679).

The Adventures of (Mr. T. S.) An English Merchant, Taken Prisoner by the Turks of Argiers and carried into the Inland Countries of Africa (1670).

Albizzi, Bartholomaeus. *The Alcaron of Barefote Friers, that is to say, an heape or numbre of the blasphemous and trifling doctrines of the wounded Idole Saint Francis* (1550, 1603, 1679).

The Ale-wives Complaint against the Coffee-Houses, in a Dialogue between a Victuallers Wife and a Coffee-Man (1675).

Allen, Paul M., ed., *A Christian Rosenkreutz Anthology* (New York: Rudolf Steiner Publications, 1974, 2nd edn.).

Andreas, Johannes. *The Confusion of Muhamed's Sect. Or A Confutation of the Turkish Alcoran, trans. Joshua Notstock* (1652).

Angell, Christopher. *Christopher Angell, a Grecian, who tasted of many stripes and torments inflicted by the Turkes for the faith which he had in Christ Iesus* (Oxford, 1617).

Archer, John. *The Personall Reign of Christ upon Earth* (1642).

The Arrivall and Intertainements of the Embassador, Alkaid Jaurar Ben Abdella, with his Associate, Mr. Robert Blake (1637).

Articles of Peace & Commerce Between the most Serene and Mighty Prince Charles II . . . And The most Illustrious Lords, Halil Bashaw, Ibraim Dey, Aga, Divan, and Governours of the Noble City and Kingdom of Tripoli in Barbary (1676).

Ashmole, Elias. *Theatrum Chemicum Britannicum: containing severall poeticall pieces of our famous English philosophers . . . by Elias Ashmole, esq., qui est Mercuriophilus anglicus: the first part* (1652).

Ashwell, George. *The History of Hai Eb'n Yockdan, An Indian Prince: or, The Self-Taught*

Philosopher. Written Originally in the Arabick Tongue, by Abi Jaafar Eb'n Tophail, a Philosopher by Profession, and a Mahometan by Religion (1686).

The Atheist Unmasked, or A Confutation of such as deny the Being of a Supream Deity, that governs HEAVEN and EARTH (1685).

Averroeana: Being a Transcript of Several Letters from Averroes an Arabian Philosopher at Corduba in Spain, to Metrodorus, a Young Grecian Nobleman, Student at Athens, in the year 1149, and 1150 (1695).

Bacon, Francis. *Historiae Vitae et Mortis* (1605).

The Works of Francis Bacon, 14 vols., ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath (London: Longmans, 1861–1879, repr. 1889).

Bacon, Roger. *The Opus Majus of Roger Bacon*, 2 vols., trans. Robert Belle Burke (New York: Russell & Russell, 1962).

Baker, Daniel. *A Clear Voice of Truth Sounded forth* (1662).

Ball, Johannes. *Catechismus fidei Christianiae, Turcicae* (c. 1660).

Barclay, Robert. *Truth Triumphant through the Spiritual Warfare . . . of . . . Robert Barclay* (1692, first publ. 1674).

An Apology for the True Christian Divinity (first publ. c. 1678, repr. New York, 1827).

Barker, Andrew. *A Trve and Certaine Report of the Beginning, Proceedings, Ouerthrowes, and now present Estate of Captaine Ward and Danseker, the two late famous Pirates: from their first setting foorth to this present time* (1609).

Barrow, Isaac. *The Theological Works*, 8 vols. (Oxford, 1830), vol. v.

Basire, Isaac. *The Correspondence of Isaac Basire, D. D.*, ed. W. N. Darnell (London: John Murray, 1831).

Batman vppon Bartholome, His Booke De Proprictatibus Rerum (1582).

Baxter, Richard. *The Reasons of the Christian Religion* (1667).

Bedwell, William. *Mohammedis Imposturae: That is A Discovery of the Manifold Forgeries, Falshoods, and horrible impieties of the blasphemous seducer Mohammed . . . Whereunto is annexed the ARABIAN TRVDGMAN, interpreting certaine Arabicke terms used by Historians* (1615).

Biddulph, William. *The Travels of certaine Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythinia, Thracia, and to the Blacke Sea . . . Begunne in the yeere of Iubile 1600. and by some of them finished this yeere 1608. The others not yet returned* (1609).

Billerbege, Frauncis. *Straunge Newes from Constantinople* (1585).

Birch, Thomas. *A Collection of the State Papers of John Thurloe, Esq.*, 7 vols. (London, 1742).

Blount, Henry. *A Voyage into the Levant. A Briefe Relation of a Journey, lately performed by Master Henry Blunt Gentleman, from England by the way of Venice, into Dalmatia, Sclavonica, Bosnah, Hungary, Macedonia, Thessaly, Thrace, Rhodes and Egypt, unto Gran Cairo: With particular observations concerning the moderne condition of the Turkes* (1638, 3rd edn., first publ. 1636).

Boemus, J. *The Manners and Customes of all Nations* (1611 edn.).

Bon, Ottaviano. *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, introd. and ed. Godfrey Goodwin (London: Saqi Books, 1996).

Botero, Giovanni. *Relations of the Most Famous Kingdõmes and Common-wealths thorowout the World . . . And since the last Edition by R. I. Now once againe inlarged according to moderne observation* (1630, first published in English in 1601).

Brerewood, Edward. *Enqviries Touching the Diversity of Langvages, and Religions through the cheife parts of the world* (1614).

Brightman, Thomas. *A Revelation of the Reuelation that is The Revelation of St. Iohn opened clearely with a logicall Resolution and Exposition* (Amsterdam, 1615).

A Most Comfortable Exposition of . . . Daniel from the 26 verse of the 11. chap. to the end of the 12 chapter (1635).

The Workes of that Famous, Reverend, and Learned Divine, Mr. Tho: Brightman: Viz. A Revelation of the Apocalyps (1644).

A Most Comfortable Exposition of the Last and Most difficult part of the Prophecie of Daniel, from the 26. Verse of the 11 Chapter, to the end of the 12. Chapter (1644).

A Commentary on the Canticles or the Song of Solomon (Amsterdam, 1644).

Britannia Rediviva: a collection of verses by members of the University on the Restoration of Charles II (Oxford, 1660).

A Broad-Side Against Coffee: or The Marriage of the Turk (1672) in *The Touchstone, or Trial of Tobacco* (1678).

Brooks, Francis. *Barbarian Cruelty. Being A True History of the Distressed Condition of the Christian Captives under the Tyranny of Mully Ishmael Emperor of Morocco, and King of Fez and Macqueness in Barbary* (1693).

Broughton, H. *A Concent of Scripture* (1588).

The Seven Vials Or A briefe and plaine Exposition vpon the 15: and 16: Chapters of the Revelation (1628).

Browne, Thomas. *The Works of Sir Thomas Browne*, 3 vols., ed. Charles Sayle (London: G. Richards, 1904–1907).

Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*, ed. Holbrook Jackson (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1977).

Butler, Samuel. *Samuel Butler: Satires and Miscellaneous Poetry and Prose*, ed. René Lamar (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).

Byam, Henry. *A Returne from Argier. A Sermon Preached at Minhead in the County of Somerset the 16. of March 1627* (1628).

Calendar of State Papers and Manuscripts relating to English Affairs existing in the Archives and Collections of Venice.

Calendar of State Papers, Colonial Series, East India and Persia.

Calendar of State Papers, Colonial Series, East Indies, China and Japan.

Calendar of State Papers, Domestic Series, from Elizabeth I to Charles II.

Calendar of State Papers, Foreign Series.

Calvert, Thomas. *The blessed Jew of Marocco: or, A Blackmoor made White* (1648).

Calvin, John. *The Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1844).

Canne, John. *A Voice from the Temple* (1653).

The Capitulations and Articles of Peace between the Majesty of the King of Great Britain, France, and Ireland, &c. and the Sultan of the Ottoman Empire (1679).

Carteret, Sir George. *The Barbary Voyage of 1638*, ed. Boies Penrose (Philadelphia, 1929).

Cason, Edmond. *A Relation of the whole proceedings concerning the Redemption of the CAPTIVES in ARGIER and TUNIS* (1647).

Cavendish, Harry. *Mr. Harrie Cavendish His Journey to and From Constantinople 1589 by Fox, his Servant*, ed. A. C. Wood (London: Offices of the Royal Historical Society, 1940).

The Character of a Coffee-House (1673).

Chardin, John. *Sir John Chardin's Travels in Persia . . . Adorn'd and Illustrated with a great Number of Cutts . . . by Edm. Lloyd Esq.*, 2 vols. (1720).

Cheynell, Francis. *The Divine Trinunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (1650).

Chronical of Events Between the Years of 1623 and 1733 relating to the Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia, trans. Hermann Gollancz (London: Oxford University Press, 1927).

The City-Wifes Petition against Coffee (1700).

Clarke, Samuel. *A Geographical Description of the Countries in the known World* (1657).

Coates, Willson H., Anne Steele Young and Vernon F. Snow, eds., *The Private Journals of the Long Parliament, 3 January to 5 March 1642* (New Haven and London: Yale University Press, 1982).

Cochrane, Arthur C., ed. *Reformed Confessions of the 16th Century* (London: SCM Press Ltd., 1966).

Coffee: A Tale (1727).

Coley, Henry. *Clavis Astrologiae Elimata: or a Key to the Whole Art of Astrology New Filed and Polished* (1676).

Comenius. John Amos. *A Reformation of Schooles, Designed in Two excellent Treatises* (1642).

Revelationes Nicolao Drabicio Moravo in Lux e Tenebris (1664).

Orbis Sensualium Pictus (1685, first publ. 1658).

A Generall Table of Europe, representing The Present and Future State thereof . . . From the Prophecies of the three late German Prophets, KOTTERUS, CHRISTINA, AND DRABICUS (1670).

The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart, ed. and trans. Count Lutzow (New York, E. P. Dutton & Co. 1901, repr. 1971).

The Way of Light, trans. E. T. Campagnac (Liverpool: Liverpool University Press, 1938).

The Pampaedia in *John Amos Comenius on Education*. With an Introduction by Jean Piaget (New York: Teachers College Press, 1967).

Conway, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. Peter Loptson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, first publ. posthumously in 1692).

The Conway Letters, ed. Marjorie Hope Nicolson (New Haven: Yale University Press, 1930).

Coryat, Thomas. *Master Coryats Constantinopolitan Observations Abridged* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. x.

Covel, John. *Extracts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670–1679* in *Early Voyages and Travels in the Levant*, ed. J. Theodore Bent (New York: Burt Franklin, 1964, first publ. 1893).

Cowley, Abraham. *Poems*, ed. A. R. Waller (Cambridge: Cambridge University Press, 1905).

Coxere, Edward. *Adventures by Sea of Edward Coxere*, ed. E. H. W. Meyerstein (New York and London: Oxford University Press, 1946).

Cromwell, Oliver. *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, 4 vols., ed. W. C. Abbott (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937–1947).

Crouch, Nathaniel. *The Fatal and Final Exttrpation* [sic] *and Destruction of ehe* [sic] *Jews out of the Empire of Persia* (1683).

Culpeper, Nicholas. *Catastrophe Magnatum: or The Fall of Monarchie* (1652).

Cunningham, Timothy, comp. *Journals of the House of Commons* (1785).

A Cup of Coffee: or Coffee in its Colours (1663), broadsheet.

Daborne, Robert. *A Christian turn'd Turke*, ed. A. E. H. Swaen in *Anglia: Zeitschrift für Englische Philologie* (Halle: Max Niemeyer, 1898), Band XX.

Dallam, Thomas. *The Diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600* in *Early Voyages and Travels in the Levant*, ed. J. Theodore Bent (New York: Burt Franklin, 1964, first publ. 1893).

D'Aranda, Emanuel. *The History of Algiers and it's Slavery with Many Remarkable Particularities of Africk. Written by the Sieur Emanuel D'Aranda, Sometime a Slave there. Trans. John Davies* (1666, first published in French in 1662).

Davenport, Robert. *The Works of Robert Davenport*, 3 vols., ed. A. H. Bullen (New York and London: Benjamin Blom, 1964, first publ. 1890).

Davies, William. *True Relation of the Travailes and most miserable Captiuitie of William Dauies, Barber-Surgion of London, under the Duke of Florence* (1614).

Dawood, N. J. *Tales from the Thousand and One Nights*, (London: Penguin, 1973).

De Busbecq, Ogier. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin De Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554–1562*, trans. Edward Seymour Forster (Oxford: Clarendon Press, 1927).

Defoe, Daniel. *Defoe's Review, reproduced from the original editions . . . 1704–1713*, 9 vols., ed. Arthur Wellesley Secord (New York: Columbia University Press, 1938), vol. I.

The Life, Adventures, And Pyracies of the Famous Captain Singleton (1720), ed. Shiv K. Kumar (Oxford: Oxford University Press, 1990).

The Complete English Gentleman, ed. K. D. Bülbring (London, 1890).

The Letters of Daniel Defoe, ed. George Harris Healey (Oxford: Clarendon Press, 1955).

Dekker, Thomas. *The Whole Magnificent Entertainment: Given to King James, Queene Anne his wife, and Henry Frederick the Prince* (1604).

The Dramatic Works of Thomas Dekker, 4 vols., ed. Fredson Bowers (Cambridge: Cambridge University Press, 1953–1961).

The Devil of Delphos, or the Prophets of Baal: Containing an account of a notorious Imposter, call'd Sabatai Sevi, Pretended Messiah of the Jews (1708).

De Worde, W. *Treatyse of the Turkes Lawe Called Alcaron* (1519 ?).

Discovery of 29 Sects, here in London all of which, except the first are most Divelish and Damnable, being these which follow (1641).

Don Juan Lamberto. Or, A Comical History of the late Times (1661).

Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic, 1560–1604, trans. and ed. G. Le Strange (New York and London: Harper & Brothers, 1926).

Dryden, John. *Don Sebastian* in *The Works of John Dryden*, ed. Earl Miner (Berkeley: University of California Press, 1976), vol. xv.

Du Mont, Sieur. *A New Voyage to the Levant: Containing An Account of the most Remarkable Curiosities in Germany, France, Italy, Malta and Turkey; With Historical Observations relating to the Present and Ancient State of those Countries* (1696).

Durham, James. *A Commentarie upon the book of the Revelation* (Edinburgh, 1658).

Dury, John. *The Reformed Librarie-Keeper*, ed. and introd. Richard H. Popkin and Thomas F. Wright (Los Angeles, University of California Press, 1983).

Eclectical Chiliasm; or a Discourse Concerning the State of Things from the Beginning of the Millennium to the End of the World (1700).

Edwards, John. *The Socinian Creed or A Brief Account of the Professed Tenents and Doctrines of the Foreign and English Socinians* (1694).

Edwards, Thomas. *The First and Second Part of Gangraena* (1646).

Effendi, Evliya. *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century*, trans. and ed. Ritter Joseph von Hammer (London: Oriental Translation Fund, 1834).

Eliot, Sir John. *An Apology for Socrates and Negotium Posterorum*, 2 vols., ed. Alexander B. Grosart (London, 1881).
Epidecia Academiae Oxoniensis: a collection of verses by members of the University on the death of Prince Henry, Duke of Gloucester (Oxford, 1660).
Erbery, William. *The Testimony of William Erbery left upon record for the Saints of succeeding* [sic] *ages* (1658).
Evelyn, John. *The History of the Three late famous Imposters* (1669).
The Diary of John Evelyn, 6 vols., ed. E. S. de Beer (Oxford: Clarendon Press, 1955).
Extraordinary Newes from Constantinople November the 27. 1641 (1641).
Ficino, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*, 3 vols., trans. Language Department of the School of Economic Science (London, New York: Gingko Press, 1985).
Finch, Henry. *The Worlds Great Restauration, or The Calling of the Jewes* (1621).
The first volume of letters writ by a Turkish spy: who lived five and forty years undiscovered at Paris . . . written originally in Arabick; first translated into Italian, afterwards into French, and now into English (1687).
Firth, C. H. and R. S. Rait, eds. *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642–1660*, 3 vols. (London: Her Majesty's Stationery Office, 1911).
FitzGeffry, Charles. *Compassion Towards Captives, Chiefly Towards our Bretheren and Country-men who are in miserable bondage in BARBARIE* (Oxford, 1637).
Flamel, Nicholas. *His Exposition of the Hieroglyphicall Figures (1624)*, ed. Laurinda Dixon (New York & London: Garland Publishing, Inc., 1994).
Fludd, Robert. *The Mosaicall Philosophy* (1659).
Ford, John. *Christes Bloodie Sweat, or the sonne of God in his Agonie* (1613).
Fox, George. *A Battle-Door for Teachers and Professors to Learn Singular and Plural: You to Many, and thou to One; Singular one, Thou; Plural many, You* (1660).
A Collection of Many Select and Christian Epistles, Letters and Testimonies in *Works*, 8 vols. (Philadelphia, 1831).
The Journal of George Fox, 2 vols., ed. Norman Penny (Cambridge: Cambridge University Press, 1911, repr. 1952).
Foxe, John. *The Acts and Monuments of John Foxe, with a Life of the Martyrologist*, 8 vols., ed. George Townsend (New York: AMS, 1965, first publ. 1843–1849).
Franck. Sebastian. *A Letter to John Campanus* (1531) in *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George Huntston Williams (Philadelphia: Westminster Press, 1957).
Franklin, William. *A Letter from Tangier Concerning the Death of James Rowland the Renegade* (1682).
The Fugger News-Letters, First Series, ed. Victor von Klarwill, trans. Pauline de Chary (New York: Books for Libraries Press, 1970, first publ. 1924).
The Fugger News-Letters, Second Series, ed. Victor von Klarwill, trans. L. S. R. Byrne (New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1926).

Fuller, Thomas. *The Historie of the Holy Warre* (1639).

The Holy State and the Profane State, 2 vols., ed. Maximillian Graff Walter (New York: AMS Press, 1966).

Gainsford, Thomas. *The Glory of England, or a True Description of many excellent prerogatiues and remarkeable blessings, whereby She Triumpheth over all the Nations of the World* (1618).

Gauden, John. *The Love of Truth and Peace* (1641).

Geber. *The Works of Geber, the Most Famous Arabian Prince and Philosopher, Faithfully Englished by R. R. a Lover of Chymistry* (London, 1678).

Georgievits, Bartholomeus. *The Ofspring of the house of Ottomanno, and officers pertaining to the great Turkes Court*, trans. Hugh Goughe (1570).

Gifford, George. *Sermons upon the whole booke of Revelation* (1596).

Goodwin, Thomas. *An Exposition of the Revelation* in *The Works of Thomas Goodwin, D. D.*, 12 vols. (Edinburgh, 1861).

Gouge, William. *A Recovery from Apostasy, Set out in a Sermon Preached in Stepny Church neere London at the receiving of a Penitent Renegado* (1639).

Gower, John. "Upon the Philosophers Stone," in Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum.*

G. P., *Janua Linguarum: The Gate of Languages unlocked: or, A Seed-plot of all Arts and Tongues, containing a ready way to learn the Latine and English Tongue* (1647).

Grafton, Richard, trans. *The order of the greate Turckes courte* (1524).

Gramaye, J. B. *Relations of the Christianitie of Africa, and especially of Barbarie, and Algier: written by J. B. Gramaye* (1619) in *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX.

Greaves, John. *Miscellaneous Works of Mr. John Greaves*, 2 vols. (London, 1737).

Greaves, Thomas. *De Linguae Arabicae utilitate et Praestantia Oratio Oxonii habita Iul. 19, 1637*, (1639).

Grebner, Paul. *A brief Description of the future History of Europe, from Anno 1650 to An. 1710 . . . Manuscript of Paul Gebner extant in Trinity Colledge Library in Cambridge* (1650).

Greene, Robert. *The Life and Complete Works in Prose and Verse of Robert Greene*, 15 vols., ed. Alexander B. Grosart (New York: Russell and Russell, 1964).

Gregory, John. *The Works of the Reverend and Learned Mr. John Gregory* (1665, first publ. 1646, 1650).

Grelot, Joseph. *A Late Voyage to Constantinople: Containing An exact Description of the Propontis and Hellespont, with the Dardanels, and what else is remarkable in those Seas; as also of the City of Constantinople . . . Made English by J. Philips* (1683).

Grimeston, Edward. *The History of the Serrail, and of the Court of the Grand Seigneur, Emperour of the Turkes . . . Translated out of French by Edward Grimeston* (1635, written in 1626 by Michel Budier, 1589–1645).

Grotius, Hugo. *True Religion Explained And defended against ye Archenemies thereof in these times* (1632).

Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, 8 vols. (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1904).
Hanmer, Meredith. *The Great bragge & challenge of M. Champion a Iesuite, commonlye called Edmund Campion, latelye arriued in Englande* (1581).
The Baptizing of a Turke: A Sermon preached at the Hospitall of Saint Katherin, adioyning unto her Maiesties Towne the 2. October 1586. at the Baptizing of one Chinano a Turke, borne at Nigropontus (1586).
Harrison, John. *The Tragicall Life and Death of Muley Abdala Melek* (Delph, 1633).
Hartlib, Samuel. *The Hartlib Papers*. CD-ROM, 1995.
Hasleton, Richard. *The Miserable Captivity of Richard Hasleton, born at Braintree in Essex* (1593) in *An English Garner: Voyages and Travels mainly during the 16th and 17th Centuries*, 2 vols., ed. C. Raymond Beazley (New York: Cooper Square Publishers, repr. 1964).
Held, Felix Emil. *Christianopolis: An Ideal State of the Seventeenth Century* (New York: Oxford University Press, 1916).
Heydon, John. *The Rosie Cross Uncovered, and the Places, Temples, holy Houses, Castles, and invisible Mountains of the Brethren discovered and communicated to the World* (1662).
The English Physitians Guide: or a Holy-Guide, Leading the Way to know all Things, Past, Present and to Come (1662).
Heywood, Thomas. *The Fair Maid of the West, Parts I and II*, ed. Robert K. Turner, Jr. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967).
Hill, Aaron. *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in all its Branches* (1733, first publ. 1709).
Hobbes, Thomas. *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1971).
Homes, Nathaniel. *The Resurrection Revealed* (1654).
The Resurrection-Revealed Raised, Above Doubts, & Difficulties (1661).
Howell, James. *A New Volume of Familiar Letters, Partly Philosophical, Political, Historical. The Third Edition, with Additions* (1655).
The Second Volume of the Post-Boy Robb'd of his Mail (1693).
Jessey, Henry (?). *An Information Concerning the Present State of the Jewish Nation in Europe and Judea* (1658).
The Jews Jubilee or, the Conjunction and Resurrection of the Dry Bones of the Whole House of Israel (1688).
Jones, John. *The Mysteries of Opium Reveald, by Dr. John Jones* (London, 1700).
Josselin, Ralph. *The Diary of Ralph Josselin*, ed. Alan Macfarlane (London: Oxford University Press, 1976).

Jourdain, John. *Journal of John Jourdain, 1608–1617, Describing His Experiences in Arabia, India, And the Malay Archipelago*, ed. William Foster (Cambridge: Hakluyt Society, 1905).

Keith, George. *Oriental Philosophy, Shewing The Wisdom of some Renowned Men of the East* (1674).

Kellet, Edward. *A Retorne from Argier. A Sermon Preached at Minhead in the County of Somerset the 16. of March, 1627. at there admission of a relapsed Christian into our Church* (1628).

Kelly, Edward. *The Englishman's Two Excellent Treatises on the Philosopher's Stone, Together with the Theatre of Terrestrial Astronomy* (New York: Samuel Weiser Inc., 3rd edn. 1973, first publ. 1893).

Knavery in all Trades: Or the Coffee-House. A Comedy. As it was Acted in the Christmas Holidays by several Apprentices With great Applause (1664).

Knight, Francis. *A Relation of Seaven Yeares Slaverie Vnder the Turkes of Argeire, suffered by an English Captive Merchant* (1640).

Knolles, Richard. *The Generall Historie of the Turkes from The first beginning of that Nation to the rising of the Othoman Familie* (2nd edn., 1610).

Kyd, Thomas. *The Works of Thomas Kyd*, ed. Frederick S. Boas (Oxford: Clarendon Press, 1967, first publ. 1901).

A Lash for the Parable-Makers, under the Allegory of Apes and Monkeys (1691).

The Last Letters to the London-Merchants and Faithful Ministers Concerning the further Proceedings of the Conversion and Restauration of the Jews; With most strange and wonderful Miracles, performed by the Holy Captain-General of the Wandring Israelites: A Prophecie touching the Downfall of Babylon in 66, and the time of the Gospel to be Preach'd throughout the whole World; The Number of their Great Armies; A Description of their Persons, Habits, and Weapons; the routing of the King of Arabia, and killing many thousand Turks (1665).

Late Newes Out of Barbary (1613).

Laud, William. *The Works of William Laud*, 7 vols. (Oxford: Parker, 1847–1860).

Lee, Samuel. *Israel Redux: or The Restauration of ISRAEL, Exhibited in Two Short Treatises. The First contains an Essay upon some probable grounds that present Tartars near the Caspian Sea, are the Posterity of the ten Tribes of Israel. By Giles Fletcher. The Second, a dissertation concerning their ancient and successive state, with some Scripture Evidences of their future Conversion, and Establishment in their own Land. By S. L.* (1677).

Leigh, Edward. *The Gentlemans Guide, in Three Discourses. First of Travel, or a Guide for Travelers into Foreign Parts* (1680).

A Letter from Tangier, to a Friend in London (1683).

"A Letter to King Henry the Fifth Written from the Council of Constance," in *Letters of Queen Margaret*, ed. C. Munro (Camden Society, no. 86, 1863).

Lilly, William. *Christian Astrology Modestly Treated of in Three Books* (1647).
Monarchy or No Monarchy in England (1651).
Lithgow, William. *A Most Delectable and Trve Discourse, of an admired and painefull peregrination from Scotland to the most famous Kingdomes in Europe, Asia and Affricke* (1614).
The Rare Adventures and Painful Peregrinations, ed. Gilbert Phelps (London: Folio Society, 1974).
Locke, John. *Two Tracts on Government*, ed. and introd. Philip Abrams (London: Cambridge University Press, 1967).
The Correspondence of John Locke, 8 vols., ed. E. S. de Beer (Oxford: Oxford University Press, 1976–1989).
London Gazette (December 7–11, 1665), no. 8.
Luke, John. *Tangier at High Tide: The Journal of John Luke, 1670–1673*, ed. Helen Andrews Kaufman (Paris: Librairie Minard, 1958).
Luther, Martin. "Against the Sabbatarians: Letter to a Good Friend," (1538) in *Works*, ed. Helmut T. Lehman (Philadelphia, 1971), vol. XXXXVII.
The Works of Martin Luther, 8 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1982).
The Maidens Complaint against Coffee, or the Coffee-House Discovered, Besieged, Stormed, Taken, Untyled and Laid Open to publick view (1663).
Manwaring, George. *A True Discourse in Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure*, ed. E. Denison Ross (London: Broadway Travelers, 1933).
Marsh, Henry. *A New Survey of the Turkish Empire History and Government Compleated* (1664, first publ. in 1633).
Marvell, Andrew. *The Complete Poems*, ed. Elizabeth Story Donno (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972).
Massinger, Philip. *The Plays and Poems of Philip Massinger*, 5 vols., ed. Philip Edwards and Colin Gibson (Oxford: Clarendon Press, 1976).
Mather, Cotton. *A Pastoral Letter to the English Captives in Africa from New England* (Boston, 1698).
The Goodness of God, Celebrated; In Remarkable Instances and Improvements thereof: And more particularly in the Redemption Remarkably obtained for the English captives. Which have been Languishing under the Tragical and the Terrible, and the most Barbarous Cruelties of Barbary (Boston, 1701),
Mather, Increase. *The Mystery of Israel's Salvation Explained and Applyed* (1669).
Matthews, Thomas. *Clavis Apocalyptica: or A Prophetical Key: By which The great Mysteries in the Revelation of St. John, and the Prophet Daniel are opened* (1651).
Maundrell, Henry. *A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697*, intro. David Howell (Beirut: Khayats, 1963).

Mede, Joseph. *The Works of the Pious and Profoundly-Learned Joseph Mede, B. D.* (1672).
A Translation of Mede's Clavis Apocalyptica, R. Bransby Cooper (1833).

The Mens Answer to the Womens Petition against Coffee, Vindicating their own Performances, and the Vertues of that liquor, from the Undeserved Aspersions lately cast upon them by their Scandalous Pamphlet (1674).

Meriton, George. *A Geographical Description of the World* (1674, 2nd edn., first publ. 1671).

Middleton, Henry. *An Account of the Captivity of Sir Henry Middleton By the Turks at Moka, or Mokha* in Jean de Laroque, *A Voyage to Arabia Foelix through the Eastern Ocean and the streights of the Red-Sea, being the first made by the French in the years 1708, 1709, and 1710* (1732).

Milton, John. *Complete Prose Works of John Milton*, 7 vols., gen. ed. Don M. Wolfe (New Haven and London: Yale University Press, 1953–1983).

Mirandola, Giovanni Pico della. *Oration on the Dignity of Man*, trans. A. Robert Caponigri (Washington, DC: Regnery Gateway, 1989).

More, Henry. *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660).
Enthusiasmus Triumphatus (1662, first publ. 1656).
Apocalypsis Apocalypseos: or the Revelation of St. John the Divine unveiled (1680).

Moryson, Fynes. *An Itinerary containing his Ten Yeeres Travel through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland & Ireland.* 2 vols. (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1907).

Napier, John. *A Plaine Discouery of the whole Reuelation of Saint Iohn* (Edinburgh, 1593).

A New Letter Concerning the Jewes, Written by the French Ambassador, at Constantinople to his Brother the French Resident at Venice. Being a true Relation of the Proceedings of the Israelites, the Wonderful Miracles wrought by their Prophet, with the terrible Judgments that have fallen upon the Turks (1666).

A New Letter sent from Scotland concerning the further Proceedings of the JEWS (1665).

Newes from Rome. Of two mightie Armies, as well footemen as horsmen: The first of the great Sophy, the other of an Hebrew people, till this time not discouered, comming from the Mountaines of Caspii (1607).

Newes from Sea, Of two notorious Pyrats Ward the Englishman and Danseker the Dutchman (1609).

Newton, Thomas. *A Notable Historie of the Saracens.*

Nicholay, Nicholas. *The Nauigations, peregrinations and voyages, made into Turkie by Nicholas Nicholay . . . Translated out of the French by T. Washington the younger* (1585).

Notstock, Joshua. *The Confusion of Muhamed's Sect, or A Confutation of the Turkish Alcoran* (London: H. Blunden, 1652).

Nova Solyma The Ideal City, 2 vols., ed. Walter Begley (London: John Murray, 1902).

Ockley, Simon. *The History of Hayy ibn Yaqzan*, ed. A. S. Fulton (New York: Frederick A. Stokes Company, 1929).

Okeley, William. *Eben-Ezer: or, A Small Monument of Great Mercy, Appearing in the Miraculous Deliverance of William Okeley William Adams, John Anthony, John Jephs, John – – – Carpenter* (1676).
Oldenburg, Henry. *The Correspondence of Henry Oldenburg*, 13 vols., ed. and trans. A. Rubert Hall and Marie Boas Hall (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1965).
Osborne, Francis. *Politicall Reflections upon the Government of the Turks . . . by the author of the late Advice to a son* (1650).
Pagitt, Ephraim. *Heresiography, or a Description of the Heretickes and Sectaries Sprang up in these latter times* (1654).
Christianography (1674, first publ. 1630).
Pareus, David. *A Commentary upon the Divine Revelation of the Apostle and Evangelist Iohn*, trans. Elias Arnold (Amsterdam, 1644).
Parker, Richard. *An Essay on the Usefulness of Oriental Languages* (1739).
Pellow, Thomas. *The Adventures of Thomas Pellow, of Penryn, Mariner*, ed. Robert Brown (London, n. p., 1890).
Penn, William. *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe* (1693).
Pennell, C. R., ed. *Piracy and Diplomacy in Seventeenth-Century North Africa* (London and Toronto: Associated University Press, 1989).
Pepys, Samuel. *The Tangier Papers of Samuel Pepys*, ed. Edwin Chappell (London: Printed for the Navy Records Society, 1935).
Perrot, John. *A Visitation of Love and Gentle Greeting of the Turk, and tender tryal of his thoughts for God* (1660).
The Blessed Openings of a Day of good Things to the Turks (1661).
Pitts, Joseph. *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahommetans in which is a particular Relation of their Pilgrimage to Mecca* (1704).
Pococke, Edward. *Specimen Historiae Arabum, sive Gregorii Abul Farajii* (1650).
The Nature of the drink Kauhi (1659).
Lamiato'l Ajam: Carmen Tograi, Poetae Arabis Doctissimi (Oxford, 1661).
Liturgiae Ecclesiae Anglicanae . . . In Linguam Arabicam traductae (Oxford, 1674).
Pococke, Edward (the Younger). *Philosophus Autodidactus sive Epistola Abi Jaafar, Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan In qua Ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit* (Oxford, 1671).
The Policy of the Turkish Empire: The first Booke (1597).
The poore mans Librarie. Rapsodiae G. A. Bishop of Exceter vpon the first epistle of saint Peter (1560).
Printall, Henry. *A List of the English Captives taken by the Pyrates of Argier, made Publick for the Benefit of those that have Relations there* (1670).
Pseudo-Magriti Das Ziel Des Weisen, ed. Hellmut Ritter (Berlin: B. G. Teubner, 1933).

Purchas, Samuel. *Purchas His Pilgrimage* (1613).
Purchas his Pilgrimage (1617).
Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes, 20 vols. (repr. New York: AMS Press, 1965, first publ. 1905).
Raleigh, Walter. *The History of the World* (1614).
Raleigh, Walter (?). *The Life and Death of Mahomet, The Conquest of Spaine Together with the Rysing and Ruine of the Sarazen Empire* (1637).
Ravis, Christian. *A Discourse of the Oriental Tongues viz. Ebrew, Samaritan, Calde, Syriac, Arabic and Ethiopic* (1649).
Rawlins, John. *The Famous and Wonderful Recovery of a Ship of Bristol, called the Exchange, from the Turkish Pirates of Argier* (1622), in *An English Garner: Stuart Tracts, 1603–1693*, ed. C. H. Firth (New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1964).
R. D., *The Strange and Prodigious Religions, Customs, and Manners, of Sundry Nations* (1683).
Reflections Upon Learning Wherein is shewn the Insufficiency Thereof, in its several Particulars, In order to evince the Usefulness and Necessity of Revelation (1699).
The Restauration of the Jewes: Or, A True Relation of their Progress and Proceedings in order to the regaining of their Ancient Kingdom. Being the Substance of several Letters viz. From Antwerp, Legorn, Florence, &c. Published by R.R. (1665).
Ridens, Heraclitus. *At a Dialogue between Jest and Earnest, Concerning the Times* (1681).
Robinson, Henry. *Libertas, or Reliefe to the English Captives in Algier . . . Presented to the serious Consideration of the Honourable Court of Parliament* (1642).
Robson, Charles. *Newes from Aleppo, A Letter written to T. V.[icars]* (1628).
Roe, Thomas. *The Negotiations of Sir Thomas Roe, in his Embassy to the Ottoman Porte, from the Year 1621 to 1628 Inclusive* (1740).
Rogers, Francis. *The Diary of Francis Rogers* in *Three Sea Journals of Stuart Times*, ed. Bruce S. Ingram (London: Constable and Co. Ltd., 1936).
Rosee, Pasqua. *The Vertue of the COFFEE Drink* (1652).
Ross, Alexander. *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French; By the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France, at Alexandria* (1649).
Pansebeia: A View of all Religions in the World (1675 edn.).
The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabick into French . . . (1688).
Rowlands, Samuel. *The Complete Works of Samuel Rowlands: 1598–1628*, 3 vols. (repr. Johnson Reprint Corporation, New York, first publ. 1880).
Rowley, William, and Thomas Middleton. *The Spanish Gipsie and All's Lost by Lust*, ed. Edgar C. Morris (Boston and London: D. C. Heath, 1908).
Rump: or an Exact Collection of the Choycest Poems and songs Relating to the Late Times (1662).
Rycaut, Paul. *The Present State of the Ottoman Empire* (1668).

The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi 1678 (1679).

Salisbury, Marquess of. *Calendar of the Manuscripts of the Most Honourable the Marquess of Salisbury*, ed. M. S. Giuseppi and D. McN. Lockie (London: Her Majesty's Stationery Office, 1965).

Salmon, William. *Medicina Practica or a Practical Physick Shewing the Method of Curing the most Usual Diseases happening to Humane Bodies* (1692).

Sanders, Thomas. *The voyage made to Tripolis in Barbarie, in the yeere 1583. with a ship called the Jesus, wherein the adventures and distresses of some Englishmen are truly reported, and other necessary circumstances observed* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. v.

Sanderson, John. *A Discourse of the most notable things of the famous Citie Constantinople: both in ancient and late time* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. IX.

Sandys, George. *A Relation of a Journey Begun An: Dom: 1610: Foure bookes* (1615).

Savile, George. *The Works of George Savile*, 3 vols., ed. Mark N. Brown (Oxford: Clarendon Press, 1989).

The School of Politicks: or, the Humours of a Coffee-House (1691).

Seaman, William. *Grammatica Linguae Turcicae* (Oxford 1670).

A Seasonable Prospect for the View and Consideration of Christians. Being A brief representation of the Lives and Conversations of Infidels and heathens, as to Religion and Morality, in our Age (1687).

A Second Collection of Tracts, Proving The God and Father of our Lord Jesus Christ, the only True God (1693).

Second Helvetic Confession (1566) in *Reformed Confessions of the 16th Century*, ed. Arthur C. Cochrane (London: SCM Press Ltd., 1966).

The Second Report of Doctor Iohn Faustus. Containing His Apparances, and the deeds of Wagner (1594).

Several New Letters Concerning the Jewes: Sent to divers Persons of Quality here in England 1665).

Shirley, Sir Anthony. *A briefe Compendium of the Historie of Sir Anthony Sherleys Travels into Persia* in *Purchas His Pilgrimes*, vol. VIII.

Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure, ed. Sir E. Denison Ross (London: George Routledge & Sons, 1933).

Shirley, Thomas. *Discours of the Turkes by Sr. Thomas Sherley*, ed. Sir E. Denison Ross London: Camden Miscellany, 1936).

Smith, John. *The True Travels, Adventures, and Observations of Captaine Iohn Smith, In Europe, Asia, Affrica, and America, from Anno Domini 1593. to 1629* (1630).

Smith, Thomas. *Syntagma De Druidum Moribus ac Institutis* (1664).

Remarks upon the Manners, Religion and Government of the Turks. Together with A Survey of the Seven Churches of Asia, As they now lye in their Ruines: And A Brief Description of Constantinople (1678, first publ. in Latin in 1674).

South, Robert. *Sermons Preached Upon Several Occasions*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1859).
Starkey, George. (Eirenaeus Philopones Philalethes). *The Marrow of Alchemy Being an Experimental Treatise, Discovering the secret and most hidden Mystery of the Philosophers Elixer* (1654).
Strange and Miraculous NEWES from TVRKIE Sent to ourEnglish Ambassadour resident at Constantinople. Of A Woman which was seene in the Firmament with a Book in her hand at Medina Talubi where Mahomets Tombe is (1642).
St. Serf, Thomas. *Tarugo's Wiles: The Coffee-House*, ed. Philip M. Park (unpublished Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1968).
Stubbe, Henry. *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet*, ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1954).
Tanner, Robert. *A Mirror for Mathematiques: A Golden Gem for Geometricians: A sure safety for Saylers, and an auncient Antiquary for Astronomers and Astrologians* (1587).
Tenison, Thomas. *Of Idolatry: A Discourse in which is endeavoured A Declaration of, Its Distinction from Superstition* (1678).
T. [heophilus] G. [ale], *The Court of the Gentiles: or a Discourse touching the Original of Human Literature, both Philologie, and Philosophie, from the Scriptures, and Jewish Church* (Oxford, 1669).
Timberlake, H. *A True and strange discourse of the trauailes of two English Pilgrimes: what admirable accidents befell them in their iourney to Jerusalem, Gaza, Grand Cayro, Alexandria, and other places* (1603).
[Tomkis, Thomas]. *Albumazar, A Comedy presented before the Kings Maiesty at Cambridge* (London, 1615, 1634, 1640).
Traherne, Thomas. *Roman Forgeries* (1673).
Christian Ethicks, eds. Robert G. Guffey and Carol L. Marks (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).
Trapp, John. *A Commentary or Exposition upon all the Epistles and the Revelation of John the Divine* (1647).
Trismegistus, Hermes. *The Divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus in XVII. Books*, trans. Doctor Everard (1650).
A True Relation of a Great and Bloody fight between the English and the Moors before Tangiere (1680).
A True Relation of the Victory and Happy Success of a Squadron of His Majesties Fleet in the Mediterranean, against the Pyrates of Algiers (Savoy, 1670).
Tudor Economic Documents, 3 vols., eds. R. H. Tawney and Eileen Power (London: Longmans, 1965, first publ. 1924).
The Turkes Secretorie. Conteining his Sundrie Letters Sent to diuers Emperours, Kings, Princes, and States, full of proud bragges, and bloody threatnings (1607).

Turner, William. *The History of all Religions in the World* (1695).

Vaughan, Thomas. *The Works of Thomas Vaughan*, ed. A. E. Waite (London: Theosophical Publishing House, 1919).

Veryard, E. *An Account of Divers Choice Remarks . . . Taken in a Journey through the Low-Countries . . . As Also, A Voyage to the Levant* (1701).

Wakefield, Robert. *On the Three Languages* (1524), ed. and trans. G. Lloyd Jones (New York: Medieval and Renaissance Texts, 1989).

Ward, Ned. *The London Spy*, ed. Arthur L. Hayward (London: Cassell and Company Ltd., 1927).

Warmstry, Thomas. *The Baptized Turk, or a Narrative of the happy Conversion of Signior Rigep Dandulo* (1658).

Webbe, Edward. *Edward Webbe, Chief Master Gunner, His Trauailes. 1590*, ed. Edward Arber (1869).

Wesley, John. *The Works of John Wesley*, 14 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996, first publ. 1872).

Whichcote, Benjamin. *The Works of the learned Benjamin Whichcote*, 4 vols. (Aberdeen, 1751).

White, Thomas. *A True Relation of the Conversion and Baptism of Isuf the Turkish Chaous, Named Richard Christophilus In the presence of a full Congregation, Jan. 30 1658 in Covent-Garden where Mr. Manton is Minister* (1658).

Wilkins, George. *Three Miseries of Barbary: Plague. Famine. Ciuill warre* (1609).

Wilson, Elias. *Strange and Wonderful News from Italy, or a True and Impartial Relation of the Travels, Adventures and Martyrdome of four eminent Quakers of York-shire* (1673).

Windus, John. *A Journey to Mequinez; The Residence of the Present Emperor of Fez and Morocco* (1725).

Wither, George. *Meditations upon The Lord's Prayer* (1665).

Withers, Robert. *A Description of the Grand Signor's Seraglio, or Turkish Emperours Court* (1650).

Worthington, John. *The Diary and Correspondence of Dr. John Worthington*, 2 vols., ed. James Crossley (The Chetham Society, 1867).

W. P. *A Character of Coffee and Coffee-Houses* (1661).

W. R. *Organon Salutis. An Instrument to cleanse the Stomach* (1657 and 1659).

Wratislaw, A. H., ed. *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz* (London: Bell and Daldy, 1862).

Wren, Christopher, "Sir Chr. Wren's Report on the Abbey in 1713, to Dean Atterbury," in *The Wren Society* (Oxford, 1934), vol. XI.

Wroth, Lady Mary. *The First Part of the Countess of Montgomery's Urania*, ed. Josephine A. Roberts (Binghamton, NY: Mediaeval & Renaissance Texts & Studies, 1995).

SECONDARY SOURCES

Abbott, G. F. *Under the Turk in Constantinople* (London: Macmillan, 1920).
Israel In Europe (London: Macmillan, 1907).

Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1989).

Al-Azmeh, Aziz. *Al'Arab wal Barabira* [Arabs and Barbarians] (London: Riad El-Rayyes, 1991).

Albrecht, Peter. "Coffee-Drinking as a Symbol of Social Change in Continental Europe in the Seventeenth and Eighteenth Century," in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, eds. John W. Yolton and Leslie Ellen Brown (East Lansing, MI: Colleagues Press, 1988), pp. 91–103.

Anderson, Adam. *An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce*, 4 vols. (1801).

Anderson, Sonia P. *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667–1678* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Andrews, Kenneth R. *Trade, plunder and settlement: Maritime enterprise and the genesis of the British Empire, 1480–1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Arberry, A. J. *British Orientalists* (London: W. Collins, 1943).

Asfour, Mohammad Hassan. "The Crescent and the Cross: Islam and the Muslims in English Literature from Johnson to Byron" (unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University, 1973).

Ball, Bryan W. *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660* (Leiden: E. J. Brill, 1975).

Baragona, Alan. "The Depiction of Paganism and Islam in the Fourteenth-Century English Romances of Charlemagne, Troy and Alexander" (unpublished Ph.D. dissertation, Chapel Hill, 1989).

Barnby, Henry. "The Sack of Baltimore," *Journal of the Cork Historical and Archeological Society*, 74 (1969): 101–129.

Beckingham, C. F. "The Near East: North Africa and North-east Africa," in *The Hakluyt Handbook*, 2 vols., ed. D. B. Quinn (London: Hakluyt Society, 1974).
"Misconceptions of Islam: Medieval and Modern," *Journal of the Royal Society of Arts*, 124 (1976): 606–611.

Bennassar, Bartolomé and Lucile. *Les chrétiens d'Allah, L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe–XVIIe siècles* (Paris: Perrin, 1989).

Benzoni, Gino. "Il 'farsi turco', ossia l'ombra del rinnegato," in *Venezia e i Turchi: Scontri e confronti di due civiltà* (Milan: Electa Edittrice, 1985), pp. 91–134.

Bernal, Martin. *Black Athena*, 2 vols. (New Jersey: Rutgers University Press, 1987).

Berrot, François. "Islam et liberté de conscience à la Renaissance," in *La liberté de conscience (XVIe–XVIIe siècles): Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, ed.

Hans R. Guggisberg (Geneva: Librarie Droz, S.A., 1991).
Bitterli, Urs. *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492–1800*, trans. Ritchie Robertson (Stanford: Stanford University Press, 1986).
Bobzin, Hartmut. "Latin Translations of the Koran: A short overview," *Der Islam*, 70 (1993): 193–206.
Der Koran im Zeitalter der Reformation (Beirut/Stuttgart, 1995).
Bohnstedt, John W. *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era* in *Transactions of the American Philosophical Society*, new series, vol. 58, part 9, 1968.
Bouwsma, William J. *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957).
Braithwaite, William C. *The Beginnings of Quakerism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961, first publ. 1912).
Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., trans. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, Publishers, 1973, first publ. 1949).
Brennen, Colin. "The Life and Times of Isaac Basire" (unpublished Ph.D. dissertation, University of Durham, 1987).
Brown, Michael J. *Itinerant Ambassador: The Life of Sir Thomas Roe* (Lexington: University Press of Kentucky, 1970).
Brugman, J. "Arabic Scholarship," in *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, eds. Th. H. Lunsingh Scheurleer and G. H. M. Posthumus Meyjes (Leiden: E. J. Brill, 1975), pp. 202–215.
Burian, Ohran. "Interest of the English in Turkey as Reflected in English Literature of the Renaissance," *Oriens*, 5 (1952): 208–229.
Burman, Edward. *The World Before Columbus: 1100–1492* (London: W. H. Allen & Co., 1989).
Burn, Jacob Henry. *A Descriptive Catalogue of the London Traders, Taverns, and Coffee-House Tokens current in the Seventeenth Century* (London: Guildhall Library, 1853).
Burns, Robert I. "Christian–Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion," *American Historical Review*, 76 (1971): 1386–1434.
Cardozo, Jacob Lopez. *The Contemporary Jew in Elizabethan Drama* (New York: Ktav, 1969, first publ. 1925).
Carmody, Francis J. *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956).
Cawley, Robert Ralston. *The Voyagers and Elizabethan Drama* (New York: Kraus Reprint Corporation, 1966; first publ. 1938).
Milton and the Literature of Travel (Princeton: Princeton University Press, 1951).
Champion, J. A. I. *The Pillars of Priestcraft Shaken* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Chew, Samuel. *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Octagon Press, 1974, first publ. 1937).
Clark, G. N. "Barbary Corsairs in the Seventeenth Century," *Cambridge Historical Journal*, 8 (1945–1946): 22–35.
Clissold, Stephen. *The Barbary Slaves* (New York: Barnes and Noble, 1992, first publ. 1977).
Cohen, Carl. "Martin Luther and His Jewish Contemporaries," *Jewish Social Studies*, 25 (1963): 195–204.
Cohen, Mark R. "Leone da Modena's Riti: A Seventeenth-Century Plea for Social Toleration of Jews," *Jewish Social Studies*, 34 (1972): 287–321.
Coindreau, Roger. *Les Corsairs de Salé* (Paris, 1948).
Coles, Paul. *The Ottoman Impact on Europe* (London: Thames and Hudson, 1968).
Collier, J. Payne. *Illustrations of Old English Literature* (New York: Benjamin Bloom, 1966, originally publ. 1866).
Creasy, Edward S. *History of the Ottoman Turks from the beginning of their Empire to the Present Time* (1854).
Cunning, G. J. "Eastern Liturgies and Anglican Divines," in *The Orthodox Churches and the West*, ed. Derek Baker (Oxford, Basil Blackwell, 1976), pp. 231–239.
Cutler, Allan Harris and Helen Elmquist. *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986).
Dahiyat, Eid. *John Milton and the Arab-Islamic Culture* (Amman, 1987).
Daiber, Hans. "The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century: The Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe," in *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, eds. Charles E. Butterworth and Blake Andrée Kessel (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 65–82.
D'Amico, Jack. *The Moor in English Renaissance Drama* (Tampa, FL: University of South Florida Press, 1991).
Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).
Dannenfeldt, Karl H. "The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic," *Studies in the Renaissance*, 2 (1955): 96–117.
Davis, D. W. *Elizabethans Errant: The Strange Fortunes of Sir Thomas Sherley and His Three Sons* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).
Davis, Ralph. "England and the Mediterranean," in *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, ed. F. J. Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).
De Castries. Le Comte Henry, ed. *Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 6 vols. (Paris: Ernest Leroux, 1913).
Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc: Archives et Bibliothèques D'Angleterre, 3 vols.

(vol. I, Paris: Editions Ernest Leroux, 1918; vol. II, Paris: Paul Geuthner, 1925; vol. III, ed. Pierre de Cenival and Philippe de Cossé Brissac, Paris: Paul Geuthner, 1936).

Draper, John. *Orientalia and Shakespeare* (New York: Vantage Press, 1977), pp. 129–183.

Earle, Peter. *Corsairs of Malta and Barbary* (London: Sidgwick & Jackson, 1970).

Edelstein, Alan. *An Unacknowledged Harmony: Philo-Semitism and the Survival of European Jewry* (Westport, CT: Greenwood Press, 1982).

Eeg-Olofsson, Leif. *The Conception of the Inner Light in Robert Barclay's Theology* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1954).

Ekhtiar, Shelly. "*Hayy ibn Yaqzan:* the eighteenth-century reception of an oriental self-taught philosopher," *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 302 (1992): 217–245.

Elliott, E. B. *Horae Apocalypticae*, 4 vols. (1862).

Ellis, Aytoun. *The Penny Universities* (London: Secker & Warburg, 1956).

el-Mowafy, M. I. "Arabia in English Literature: 1650–1750" (unpublished Ph.D. dissertation, University of Wales, 1961).

Epstein, M. *The Early History of the Levant Company* (London: George Routledge, 1908, repr. 1968).

Ettinghausen, Richard. "The Decorative Arts and Painting: their Character and Scope," in *The Legacy of Islam*, eds. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974, second edn.).

Everett, Barbara. "'Spanish' Othello: The making of Shakespeare's Moor," *Shakespeare Survey*, 35 (1982): 101–112.

Feingold, Mordechai. "Decline and Fall: Arabic Science in Seventeenth-Century England," in *Tradition, Transmission, Transformation*, eds. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, and Steven Livesey (Leiden: E. J. Brill, 1996): 441–469.

Ferrier, R. W. "Charles I and the Antiquities of Persia: The Mission of Nicholas Wilford," *Iran*, 8 (1970): 51–56.

Firth, Katharine R. *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530–1645* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Fisch, Harold. *The Dual Image: A Study of the figure of the Jew in English Literature* (London: World Jewish Congress, 1971, first publ. 1959).

Fisher, Sir Godfrey. *Barbary Legend: War, Trade and Piracy in North Africa 1415–1830* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

Forell, George W. "Luther and the War Against the Turks," *Church History*, 14 (1945): 256–271.

Frazee, Charles A. *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923* (London: Cambridge University Press, 1983).

Freeth, Zahra, and H. V. F. Winstone. *Explorers of Arabia: From the Renaissance to the End of the Victorian Era* (London: George Allen & Unwin, 1978).

Friedman, Ellen G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1983).

Froom, Le Roy Edwin. *The Prophetic Faith of our Fathers*, 4 vols. (Washington: Review and Herald, 1946–1954).

Fujimura, Thomas H. "Etherege at Constantinople," *Publication of the Modern Language Association (PMLA)*, 62 (1956): 465–481.

Furcha, E. J. "'Turks and Heathens Are Our Kin': The Notion of Tolerance in the Works of Hans Denck and Sebastian Franck," in *Difference & Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, eds. Cary J. Nederman and John Christian Laursen (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996), pp. 83–99.

Gardiner, Samuel R. *History of the Commonwealth and Protectorate*, 4 vols. (New York: AMS Press, repr. 1965).

Gervers, Michael and Bikhazi, Ramzi Jibran. *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990).

Gillespie, James E. *The Influence of Oversea Expansion on England to 1700* (New York: Columbia University Press, 1920, repr. 1974).

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1982).

Göllner, Carl. "Eschatologische Betrachtung zur Konfrontation mit den Osmanen," in *Turcia*, 3 vols. (Bucharest, Romania, 1978), vol. 1, pp. 173–226.

Gosse, Philip. *Histoire de la piraterie*, trans. Teillac Payot (Paris, 1993).

Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions: The Wonders of the New World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

Haller, William. *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation* (London: J. Cape, 1963).

Hamilton, Alastair. *William Bedwell the Arabist 1563–1632* (Leiden: E. J. Brill, 1985).

"The English Interest in the Arabic-Speaking Christians," in *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, ed. G. A. Russell (Leiden: Brill's Studies in Intellectual History, 1994).

Harrison, G. B. *An Elizabethan Journal* (New York: Cosmopolitan Book Corporation, 1929).

A Second Elizabethan Journal, Being a Record of those Things Most Talked of During the Years 1595–1598 (New York: Richard R. Smith, Inc., 1931).

Harrison, John and Peter Laslett. *The Library of John Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 2nd. edn.

Hasan, Nawal Muhammad. "A Study in Eighteenth-Century Plagiarism," *Islamic Quarterly*, 27 (1983): 30–48.

Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., ed. Margaret M. Hasluck (Oxford: Clarendon Press, 1929).

Hebb, David Delison. *Piracy and the English Government, 1616–1642* (Aldershot: Scholar Press, 1994).

Held, Robert. *Inquisition: A Bilingual Guide to the Exhibition of Torture Instruments from the Middle Ages to the Industrial Era* (Florence: Qua D'Arno, 1985).

Henriques, H. S. Q. *The Return of the Jews to England* (London: Macmillan, 1905).

Heywood, C. J. "Sir Paul Rycaut, A Seventeenth-Century Observer of the Ottoman State: Notes for a Study," in *English and Continental Views of the Ottoman Empire, 1500–1800*, introd. G. E. von Grunebaum (Los Angeles: University of California Press, 1972).

Hill, Christopher. *The Century of Revolution* (London: Sphere Books Ltd., 1969).

The World Turned Upside Down (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1975).

Holt, P. M. *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632–1676) and his Book* (London: Dr. Williams's Trust, 1972).

"The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale," in *Studies in the History of the Near East* (London: Frank Cass, 1973), pp. 51–63.

"The Study of Arabic Historians in Seventeenth-Century England: The Background and the Work of Edward Pococke," in *Studies in the History of the Near East*, pp. 27–49.

"An Oxford Arabist: Edward Pococke (1604–1691)," in *Studies in the History of the Near East*, pp. 3–26.

Horniker, Arthur Leon. "William Harborne and the Beginning of Anglo-Turkish Diplomatic and Commercial Relations," *Journal of Modern History*, 14 (1942): 289–316.

Hutin, S. *Les Disciples Anglais de Jacob Boehme* (Paris: Editions Denoel, 1960).

Hyamson, Albert. *British Projects for the Restoration of the Jews* (Leeds: Petty & Sons, 1917).

Inalick, Halil. "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe," in *The Ottoman State and its Place in World History*, ed. Kemal H. Karpat (Leiden, E. J. Brill, 1974).

Jones, C. Meredith. "The Conventional Saracen of the Songs of Geste," *Speculum*, 17 (1942): 201–225.

Jones, Rufus M. *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (London: Macmillan & Co., 1928, first publ. 1914).

Kamen, Henry. *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660* (New York: Praeger Publishers, 1971).

Kaplan, Yosef, Henry Mechoulan and Richard H. Popkin. *Menasseh Ben Israel and his World* (Leiden: E. J. Brill, 1989).
Kararah, A. M. A. H. "Simon Ockley: His Contribution to Arabic Studies and Influence on Western Thought" (unpublished Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1955).
Katz, David S. *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603–1655* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
Kearney, Hugh. *Scholars and Gentlemen: Universities and Society in Pre-Industrial Britain, 1500–1700* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970).
Kedar, Benjamin Z. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).
Khairallah, Shereen. "Arabic Studies in Europe with an Accent on England," *The Near East School of Theology: Theological Review*, 9 (1988): 6–27.
Kinross, Lord. *The Ottoman Centuries* (New York: Morrow Quill Paperbacks, 1977).
Kleinlogely, Cornelia. *Exotik-Erotik: zur Geschichte des Turkenbildes in der deutschen Literatur der fruhen Neuzeit, 1453–1800* (New York and Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989).
Kobler, Franz. "Sir Henry Finch (1558–1625)," *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 16 (1945–1951): 101–120.
Kristeller, Paul O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trans. Virginia Conant (New York, Columbia University Press, 1964, first publ. 1943).
Laurie, S. S. *John Amos Comenius, Bishop of the Moravians* (New York: Burt Franklin Reprints, 1972, first publ. 1892).
Lecaut, Jean. "Le Café et les cafés à Paris (1644–1693)," *Annales*, 6 (1951): 316–348.
Lemay, Richard. *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century* (Beirut: American University of Beirut, 1962).
Lewis, Bernard. *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
Cultures in Conflict: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995).
Lillywhite, Bryant. *London Coffee Houses* (London: George Allen & Unwin, 1963).
Manuel, Frank E. *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Clarendon, 1974).
Marshall P. J. and Glyndwr Williams. *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment* (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1982).
Mas, Albert. *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or.* 2 vols. (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1967).
Matar, N. I. "The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: from the Reformation until 1660," *Durham University Journal*, 78 (1985): 23–36.
"The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: from 1661–1701," *Harvard Theological Review*, 78 (1985): 115–148.

"Edward Pococke: Awl Ingleezi yaktub shi'ran bil-'arabiyya" [The First Englishman to Write Arabic Verse], *Al-Arabi*, 334 (1987): 64–67.

"The Controversy over the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: 1701–1753," *Durham University Journal*, 80 (1988): 241–257.

"George Herbert, Henry Vaughan and the Conversion of the Jews," *Studies in English Literature*, 30 (1990): 79–92.

"The Controversy over the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: 1754–1809," *Durham University Journal*, 87 (1990): 29–44.

"John Locke and the 'Turbanned Nations'," *Journal of Islamic Studies*, 2 (1991): 67–77.

"The Traveler as Captive: The Allure of Islam in Renaissance England," *Literature Interpretation Theory*, 7 (1996): 187–196.

"Some Notes on John Gregory and Islam," *Discoveries*, 14 (1997): 1–2, 6–7.

"Muslims in Seventeenth-Century England," *Journal of Islamic Studies*, 8 (1997): 63–82.

"Renaissance England and the 'Prosperous Successe of the Turks'," in *Rethinking Cultural Encounter: The Diversity of English Experience, 1550–1700*, ed. Paul A. S. Harvey (University of Massachusetts Press), forthcoming.

"Alexander Ross and the First English Translation of the Qur'an," forthcoming in *The Muslim World*.

The Renaissance Triangle: Britons, Muslims, and American Indians (forthcoming, Columbia University Press, 1999).

McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979).

McKeon, Michael. "Sabbatai Sevi in England," *Association for Jewish Studies Review*, 2 (1977): 131–169.

Merriman, Roger B. *Six Contemporaneous Revolutions* (Hamden, CT: Archon, 1963, first publ. 1938).

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven and London: Yale University Press, 1977).

Muldoon, James. *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the non-Christian World, 1250–1550* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979).

Nahas, Michael. "A Translation of Hayy B. Yaqzan by the elder Edward Pococke (1604–1981)," *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 88–90.

Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam* (New York: Barnes and Noble, 1968/1992).

Newman, William R. *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey an American Alchemist in the Scientific Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

Oberman, Heiko. "Three Sixteenth-Century attitudes to Judaism: Reuchlin, Erasmus and Luther," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. Bernard Dov

Cooperman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), pp. 326–365.
Pailin, David. *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in seventeenth- and eighteenth-century Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1986).
Parry, V. J. "Renaissance Historical Literature in Relation to the Near and Middle East (with special reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962).
Pastor, Antonio. *The Idea of Robinson Crusoe*, 2 vols. (Watford: Gongora Press, 1930).
Penz, Charles. *Les Captifs Français du Maroc au XVIIe Siècle* (1577–1699) (Rabat: Imprimerie Officielle, 1944).
Phillips, Henry E. I. "An Early Stuart Judaising Sect," *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 15 (1946): 63–72.
Pincus, Steve. "'Coffee Politicians Does Create': Coffeehouses and Restoration Political Culture," *The Journal of Modern History*, 67 (1995): 807–835.
Playfair, R. L. *The Scourge of Christendom: Annals of British Relations with Algiers Prior to the French Conquest* (London, 1884).
Pool, John J. *Studies in Mahommedanism, Historical and Doctrinal with a Chapter on Islam in England* (Westminster: A. Constable, 1892).
Prest, Wilfrid R. "The Art of Law and the Law of God: Sir Henry Finch (1558–1625)," in *Puritans and Revolutionaries*, eds. Donald Pennington and Keith Thomas (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 94–118.
Quinn, David B. *Explorers and Colonies: America, 1500–1625* (London: The Hambledon Press, 1990).
Read, Conyers. *Mr. Secretary Walsingham and the Policy of Queen Elizabeth*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1925, repr. 1967).
Rice, Warner G. "Turks, Moors, and Persians in Elizabethan Drama" (unpublished Ph.D. dissertation, Harvard University, 1925).
"'To Turn Turk'," *Modern Language Notes*, 46 (March, 1931): 153–154.
"The Sources of Massinger's 'The Renegado'," *Philological Quarterly*, 11 (1932): 65–75.
Robinson, Edward. *The Early English Coffee House* (Christchurch: The Dolphin Press, 1972, 1st edn. 1893).
Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*, trans. Roger Veinus (Seattle, WA: University of Washington Press, 1987/1991).
Rosedale, H. G. *Queen Elizabeth and the Levant Company* (London, 1904).
Roth, Cecil. *A Life of Menasseh Ben Israel* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1934).
The House of Nasi (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1948).
A History of the Jews in England (Oxford: Clarendon Press, 1964, 3rd edn.).

Rouillard, Clarence Dana. *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520–1660)* (Paris: Boivin & Cie, 1940).
Rowland, Albert Lindsay. *England and Turkey: The Rise of Diplomatic and Commercial Relations* (New York: Burt Franklin, 1968, first publ., 1924).
Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
Russell, G. A. "The Role of Ibn Tufayl, A Moorish Physician, in the Discovery of Childhood in Seventeenth Century England," in *Child Care Through the Centuries*, ed. John Cule and Terry Turner (Cardiff: STS Publishing, 1986), pp. 166–177.
Russell, G. A., ed. *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England* (Leiden: Brill's Studies in Intellectual History, 1994).
Sadler, John Edward. *J. A. Comenius and the Concept of Universal Education* (New York: Barnes and Noble, 1966).
Said, Edward. *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).
The Question of Palestine (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
Schacht, Joseph, ed., *The Legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1974).
Schivelbusch, Wolfgang. *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants and Intoxicants*, trans. David Jacobson (New York: Pantheon Books, 1992).
Schlegel, A. W. *Lectures on Dramatic Art and Literature*, 2 vols. (1815).
Schoeps, Hans-Joachim. "Philosemitism in the Baroque Period," *The Jewish Quarterly Review*, 47 (1956): 140–142.
Scholem, Gershom. *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, trans. R. J. Zwi Werblowsky (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).
Schorsch, Ismar. "From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45 (1978): 187–208.
Schwoebel, Robert. *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* (New York: St. Martin's Press, 1967).
"Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks," *Studies in the Renaissance*, 12 (1965): 164–187.
Scott, Mary Augusta. *Elizabethan Translations from the Italian* (New York: Houghton Mifflin, 1916).
Searight, Sarah. *The British in the Middle East* (New York: Atheneum, 1970).
Setton, Kenneth M. *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1992).
Sewel, William. *The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People Called Quakers*, 2 vols. (New York, 1844).
Sha'ban, Fuad. "The Mohammedan World in English Literature, c. 1580–1642: Illustrated by a text of *The Travailes of the Three English Brothers*" (unpublished

Ph.D. dissertation, Duke University, 1965).
Sharif, Regina. *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (London: Zed Press, 1983).
Skilliter, Susan. "Three Letters from the Ottoman "Sultana" Safiye to Queen Elizabeth I," in *Documents from Islamic Chanceries*, ed. S. M. Stern (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), pp. 129–157.
Life in Istanbul, 1588 (Oxford: Bodleian Library, 1977).
William Harborne and the Trade with Turkey, 1578–1582 (London: Oxford University Press, 1977).
"William Harborne, the First English Ambassador 1583–1588," in *Four Centuries of Turco-British Relations*, eds. William Hale and Ali Ihsan Bagis (London: Eothen Press, 1984), pp. 10–25.
Sokolow, Nahum. *History of Zionism*, 2 vols. (London: Longmans, 1919).
Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
Spitzer, Leo. "Classical and Christian Ideas of World Harmony," *Traditio*, 2 (1944): 409–464.
Sweetman, John. *The Oriental Obsession: Islamic Inspiration in British and American Art and Architecture, 1500–1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
Tait, J. "The Declaration of Sports for Lancashire (1617)," *English Historical Review*, 32 (1917): 561–568.
Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1978, first publ. 1971).
Thompson, C. J. S. *The Quacks of Old London* (repr. London: Barnes and Noble, 1993).
Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York: Columbia University Press, 1958).
Tibawi, Abdul Latif. *British Interests in Palestine, 1800–1901: A Study of Religious Educational Enterprise* (London: Oxford University Press, 1951).
Timbs, John. *Clubs and Club Life in London* (London: Chatto and Windus, 1872, reprint 1967).
Toomer, G. J. *Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England* (Oxford: Clarendon Press, 1996).
Toon, Peter, ed., *Puritans: the Millennium and the Future of Israel* (Cambridge and London: James Clarke and Co., 1970).
Trevor-Roper, H. R. *Religion, the Reformation and Social Change* (London: Macmillan, 1972, 2nd edn.).
Trueblood, D. Elton. *Robert Barclay* (New York: Harper and Row, 1968).

Tuchman, Barbara. *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour* (New York: Ballantine Books, 1956, 3rd edn. 1983).
Tuke, Samuel. *Account of the Slavery of Friends in the Barbary States towards the Close of the Seventeenth Century* (London: Edward Marsh, 1848).
Vaughan, D. M. *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1300–1700* (Liverpool: Liverpool University Press, 1954).
Verney, Frances Parthenope. *Memoirs of the Verney Family During the Civil War*, 4 vols. (London: Longmans, 1892).
Vickers, Brian, ed. *Shakespeare. The Critical Heritage* (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1976), vol. II.
Vovard, A. *Les Turqueries dans la littérature française: le cycle barbaresque* (Toulouse, privately printed, 1959).
Waite, A. E. *The Brotherhood of the Rosy Cross* (London: L. W. Rider & Son Lmtd., 1887 repr. 1924).
Walker, D. P. *The Ancient Theology* (London: Duckworth, 1972).
Wann, Louis. "The Oriental in Elizabethan Drama," *Modern Philology*, 12 (1915): 163–187.
Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972).
Webster, Charles. *The Great Instauration* (London: Duckworth, 1975).
Whitney, Lois. "Did Shakespeare Know 'Leo Africanus'?" *PMLA*, 37 (1922): 470–483.
Wolf, John B. *The Barbary Coast: Algeria Under the Turks: 1500 to 1830* (New York: W. W. Norton, 1979).
Wolf, Lucien. *Menassah Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* (London: Macmillan, 1901).
Woodhead, Christine. "'The Present Terrour of the World'? Contemporary Views of the Ottoman Empire c1600," *History*, 72 (1987): 20–37.
Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).
The Rosicrucian Enlightenment (Frogmore, St. Albans: Paladin, 1975, first publ. 1972).
Young, Robert Fitzgibbon. *Comenius in England* (New York: Arno Press, 1971, first publ. 1932).

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـــى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجــة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت . رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا الرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

العنوان	المؤلف	المترجم
٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

العنوان	المؤلف	المترجم
١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ - غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ - الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ - خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ - الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ - آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ - من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ - تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ - شامبليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ - حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ - العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ - فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ - حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ - معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ - التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت . فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو–أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم كازو ايشجورو ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون بارى باركر ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى جريجورى جوزدانيس ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا رونالد جراى ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر بول فيرابنر ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا برانكا ماجاس ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق جابرييل جارثيا ماركث ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى ديفيد هربت لورانس ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر موسى ماردينا ديف بوركى ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت وولف ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد نورمان كيمان ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر فرانسواز جاكوب ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل خايمى سالوم بيدال ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات توم ستينر ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال أرثر هيرمان ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان ج. سبنسر تريمنجهام ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١ جلال الدين الرومى ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية ميشيل تود ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى روبين فيدين ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير الانكتاد ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى جيلارافر – رابوخ ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كامى حافظ ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة ك. م كويتز ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض وليام إمبسون ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١ ليفى بروفنسال ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان لاورا إسكيبيل ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات إليزابيتا أديس ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة جابرييل جرثيا ماركث ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر وولتر أرمبرست ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء أنطونيو جالا ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق دراجو شتامبوك ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم دومنيك فينك ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢ جوردون مارشال ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية ل. أ. سيمينوفا ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة ديف روبنسون وجودى جروفز ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون ديف روبنسون وجودى جروفز ت : إمام عبد الفتاح إمام

العنوان	المؤلف	المترجم
٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	جون جرين	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وليبرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء جاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس جيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خايير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – التاريخ الغربى للفن الحديث	دبليوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة .	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٥٨٦٣ / ٢٠٠١

المجلس الأعلى للثقافة

يتناول هذا الكتاب أثر الاسلام في بريطانيا ما بين تسلم إليزابيث الأولى العرش سنة ١٥٨٨ إلى وفاة تشارلز الثاني ، وقد طرق الأستاذ مطر الموضوع من منظور جديدة لتحول الفكر والمجتمع البريطانيين بأن بيّن أثر الإسلام في تكوين الثقافة البريطانية الحديثة في بواكيرها .

لم يكن التفاعل المسيحي الإسلامي - كما يفترض عادة - متناقضاً متعارضاً، بل كان هناك كثير من الارتباط بالإسلام في بريطانيا ثقافيا وفكريا وتبشيريا، ويقدم المؤلف ما يوثق اعتناق البريطانيين للإسلام واعتناق المسلمين للمذهب الانجليكاني ، وهو يستعرض ردود الفعل لهذه التحولات من الكتابات البريطانية والمجتمع البريطاني ، ويدرس دور التراث العربي الإسلامي في التراث العلمي القديم (علوم الأوائل) Prisca sapientia وتأثير القرآن في الخطاب السياسي الانجليكاني البيوريتاني ؛ ويبين دور الإسلام في الجدل المستفيض في المقاهي أثناء فترة عودة الملكية ، ويبين الأستاذ مطر أنه في الكنائس وال[illegible] المواعظ والمسرحيات والمنشورات كان البريطانيون يعنون بحض[illegible] بشكل يفوق التفاتهم إلى أية حضارة أخرى غير مسيحية في أوائل ال[illegible] وأخيراً يلتفت إلى التمثيل اللاهوتي للمسلمين في الكتابات الإيما[illegible] ويقارنه بتمثيل اليهود.

تصميم الغلاف : سماء محمد